ISSN 1405-4752

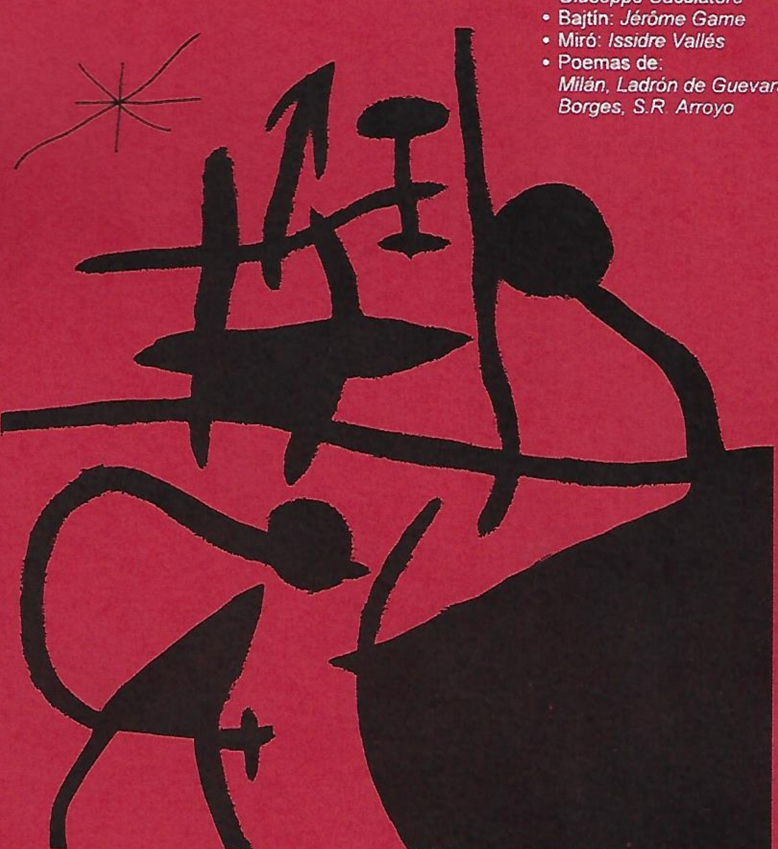


# Intersticios

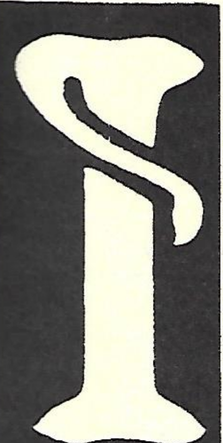
## FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Hermenéutica y cultura ( I )

- Religión y política
  *José María Mardones*
- Hermenéutica y eternidad
  *Paul Gilbert*
- La Hermenéutica de Vico
  *Giuseppe Cacciatore*
- Bajtín: *Jérôme Game*
- Miró: *Issidre Vallés*
- Poemas de:
  *Milán, Ladrón de Guevara, Borges, S.R. Arroyo*



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 3/No 6/1997



# Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

Hermenéutica y cultura ( I )



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 3/No 6/1997


nntersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

# ÍNDICE

*La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe, por otra parte, que no puede estar ligada a esa "cosa" al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica; pero ésta no debe entenderse con Schleiermacher psicológicamente, como el ámbito que alberga el secreto de la individualidad, sino hermenéuticamente, en dirección a algo dicho: el lenguaje con el que nos interpela la tradición, la "leyenda" que ella nos dice. El puesto entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es, pues, el* inter *entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese* inter *está el verdadero lugar de la hermenéutica.*

H. G. Gadamer

## PRESENTACIÓN

*La imagen que mejor define nuestra época es la de una muy sensible y muy intrincada red de mensajes. En efecto, la nuestra es la era del* **internet**, *de las* **intercomunicaciones**, *de los intercambios masivos de información a través de las supercarreteras digitales. Hoy por hoy ya no son las máquinas sino la informática lo que distingue a un país desarrollado de uno en vías de desarrollo; hoy en día lo más valioso es la información: su almacenamiento, distribución y consumo. Sin embargo, esto no ha tornado más simple o accesible el mundo. Por el contrario, el mundo de los medios masivos de comunicación es mucho más complejo que el de la primera revolución industrial. ¿Cómo enfrentar el reto que supone esta mediatización total de la vida cotidiana?*

*Ya en el siglo pasado, Nietzsche-Zaratustra anunciaba el advenimiento del superhombre e indicaba que su superioridad no era de índole guerrera o destructiva, sino hermenéutica: es el hombre que logra resolver los enigmas y redimir el àzar, es decir, aquel que logra* **dar sentido** *a su existencia. Y es precisamente este* **dar sentido** *lo que orienta el quehacer filosófico, por ello podemos decir —siguiendo a Vattimo— que la hermenéutica es una teoría que busca aprehender el* **sentido** *de la transformación de la noción del ser, que se ha producido como consecuencia de la racionalización técnico-científica de nuestro mundo.*

*Etimológicamente la palabra hermenéutica está emparentada con Hermes, el mensajero de los dioses. De tal suerte que, antes que ser el arte de interpretar, es la capacidad de escuchar y permanecer atentos a un mensaje. En esto radica precisamente su efectividad: en que realmente nos permite darle sentido al mundo mediatizado en el cual nos encontramos ya de por sí arrojados. Esto explicaría el creciente interés, desde los más diversos ámbitos, por las investigaciones en hermenéutica y el hecho de que cada vez sean más los investigadores que adopten como propio el método hermenéutico.*

*Los trabajos reunidos en este número de* **Intersticios** *intentan darle un sentido a la enorme cantidad de mensajes que recibimos, intentan descifrar los códigos, resolver los enigmas y*

*redimirnos del azar mostrando de manera concreta cómo todos los discursos especializados —ya sean estos científicos, económicos o políticos— pueden ser reconducidos al lenguaje histórico-natural de sus respectivas culturas, cómo ningún hombre tiene por qué estar sujeto a discursos que no comprende, cómo la búsqueda del consenso es el mejor camino para resolver las diferencias, cómo podemos preservar e incrementar la tradición que nos ha sido transmitida y, finalmente, nos muestran desde muy distintas perspectivas cómo y por qué hoy en día la hermenéutica se ha transformado en la nueva* **koiné** *cultural, de tal suerte que, eventualmente, la* **conjunción** *que se anuncia como título colectivo de estos trabajos será sustituida por* **dos puntos** *y, en lugar de hablar sobre* **hermenéutica** *y* **cultura**, *diremos, simplemente, hermenéutica : cultura.*

Mauricio González

# I. HERMENÉUTICA Y CULTURA

# HERMENÉUTICA Y ETERNIDAD

*Paul Gilbert*[*]

*Partiendo de lo que es el dinamismo esencialmente reflexivo o auto-implicativo de la hermenéutica (el mismo del lenguaje), Paul Gilbert destaca la importancia de la estructura hermenéutica medieval (que para Henry de Lubac se articula bajo los sentidos literal, alegórico, tropológico y anagógico) y, según su fecundidad ontológica, orientándola hacia la comprensión del acto de ser en clave de tiempo y eternidad.*

## Una hipótesis de trabajo

Entiendo aquí el término "hipótesis" según el sentido que le dan las ciencias contemporáneas. Una hipótesis se constituye menos por una idea determinada que por un esquema de acción, una secuencia de operaciones (intelectuales o no) que el investigador tiene que recorrer para progresar en su conocimiento. La ciencia muestra menos una verdad tematizada que elaborada en su desempeño. La fecundidad práctica de la ciencia prueba su verdad, lo que significa que la verdad no es dada como una referencia estable, sino como un valor o un horizonte más o menos aproximado en el cual la búsqueda se mueve.

Como las ciencias naturales, la búsqueda hermenéutica no se contenta con un punto de apoyo inquebrantable, con una verdad definitivamente adquirida, tanto más que su procedimiento tiene que ser

*Pontificia Universidad Gregoriana, Roma

circular. Desde Dilthey o Schleiermacher, o quizá ya desde san Agustín, o los griegos, se sabe que el intérprete pone su marca sobre sus interpretaciones y que el mundo del intérprete condiciona inevitablemente y necesariamente su discurso hermenéutico; por tanto, no se puede soñar un distanciamiento perfecto entre el intérprete y sus interpretaciones. De esta manera, la verificación de la verdad "objetiva" de una interpretación no es posible sin reglas precisas, porque el verificante no está fuera de todos los aspectos de su discurso. Es el rasgo auto-implicativo del lenguaje que hace posible un distanciamiento específico en las ciencias humanas.

Ahora más que nunca la hermenéutica contemporánea está consciente de que su dinamismo es esencialmente reflexivo o auto-implicativo. Ahora bien, esta auto-implicación pertenece al lenguaje mismo. Ya se ha notado que el lenguaje no constituye un conjunto de signos semejante a otro conjunto de signos, por ejemplo atmosféricos. Frente a los signos dados (según la expresión de san Agustín), el signo lingüístico tiene su originalidad absoluta. Un signo no lingüístico se interpreta en el lenguaje, es decir, en un ambiente diverso de él, mientras que un signo lingüístico se interpreta en el lenguaje mismo. Esta originalidad auto-implicativa del lenguaje nos invita a reconocer las reglas de la hermenéutica en las reglas de la auto-implicación lingüística.

La tradición medieval puede ser útil para descubrir estas reglas. Henry de Lubac, en su libro monumental *Exégèse médiévale*, ha mostrado cómo funcionaba, en los tiempos medievales, la hermenéutica del Texto Sagrado. De Lubac muestra una distinción entre un sentido literal y tres sentidos espirituales: los sentidos dogmático (o alegórico), ético (o tropológico) y anagógico. Entonces, estamos aquí en presencia de cuatro sentidos, que se articulan de manera rigurosa. En esta articulación, podemos acoger y organizar todos los aspectos que pertenecen al lenguaje y que caracterizan su auto-implicación.

Cierto, el lenguaje se constituye como un conjunto de signos. Ahora bien, estos signos tienen aspectos "objetivos". Como primer aspecto objetivo, reconocemos una característica a la que Saussure llama lingüística material y que forma la fonología. La dificultad primera, cuando se aprende un lenguaje, es la de oír correctamente cómo se separan los vocablos. El cuerpo entero se moviliza en esta operación. Para los medievales, son otros aspectos también los que determinan el sentido literal. Por ejemplo, pertenecen a este sentido los hechos geográficos e históricos a los cuales las narraciones se refieren.

Nosotros, hoy, decimos que también los géneros literarios y el estudio de las fuentes hacen parte del sentido literal. En resumen, los datos elementales con los cuales se puede hablar y conversar constituyen el dominio del sentido literal. La hermenéutica no puede desconocer estos datos en su literalidad.

De manera muy aristotélica, la hermenéutica medieval piensa que el conocimiento se funda en la experiencia sensible. El sentido literal presenta esta experiencia corporal. Vienen después los sentidos espirituales. En efecto, no se entiende lo que constituye el lenguaje sobre el sensible reduciéndolo a la sola experiencia sensible; de manera inversa, no se entiende lo que constituye el sensible reduciéndolo al saber que tenemos de él. La comprensión añade siempre algo al inmediato dado. Aquí surgen los sentidos espirituales. Santo Tomás nota que el sentido literal de un término conduce a un hecho, mientras que los sentidos espirituales ven en estos mismos hechos una referencia que lleva más allá de ellos. Lo que la comprensión añade surge de los hechos que indican la letra. Hoy, se ven más los sentidos espirituales surgir de la letra misma y menos de los hechos que indica, es decir, de la presentación de los hechos geográficos o históricos. En efecto, un hecho puro no existe sino ya interpretado, en el rico desempeño del espíritu.

Los tres sentidos se llaman espirituales y no sólo intelectuales. De hecho, la comprensión, por los medievales, no se encierra en lo intelectual. También para nosotros, comprender en verdad significa ser capaz de reproducir lo que se entiende. Comprender un teorema de geometría es ser capaz de demostrarlo. La comprensión se une siempre a la acción. Por eso, después del sentido literal, siguen los sentidos espirituales con los cuales participan juntos el intelecto, la voluntad y la afectividad. Se ve así que los sentidos espirituales, unidos al sentido literal, implican a todo el hombre, al espíritu y al cuerpo; expresan nuestra naturaleza entera. Ahora bien, todos los sentidos, también los espirituales, se enuncian lingüísticamente. De hecho, el lenguaje no constituye un dato aislado de nuestra vida. De cierta manera, toda la vida humana es un lenguaje. Eso no significa que el hombre siempre habla, sino que todos los aspectos del hombre resuenan en el lenguaje.

Para los medievales, el orden de los sentidos espirituales no se presenta de manera constante. Dos son las organizaciones más importantes: en la primera, el sentido ético precede al sentido dogmático; en la segunda, en cambio, el sentido dogmático precede al sentido ético. A cada organización, corresponde una situación de vida

de la Iglesia. El sentido ético precede al sentido dogmático dentro de la comunidad; en efecto, en este contexto, como lo ha indicado Blondel, los valores y su verdad se prueban por medio de su practica. «Haz tú, y verás». Esta organización de los sentidos es muy agustiniana. Sin embargo, lo que con más frecuencia se da durante el Medievo es que el sentido dogmático precede al sentido ético, lo que significa que el saber ilumina la acción. En este caso, estamos en el contexto de una Iglesia misionera orientada *ad extra*; la verdad del Evangelio ilumina ahí las conciencias que se déjan entonces llevar hacia la obediencia de la fe y la bondad de las costumbres evangélicas. Esta secuencia subraya también una visión intelectualista de la vida, para la cual la acción (o la voluntad) depende de la verdad (o del conocimiento).

En el ámbito de la hermenéutica me parece útil seguir este último orden de los sentidos espirituales, que es el orden de la conciencia moderna. En el sentido dogmático, se organizan los signos literales. De hecho, el dato literal, los términos, la geografía, la historia, aparecen como elementos que se ponen en relaciones significativas solamente porque la inteligencia actúa con su propio poder. El caso es que no cualquier hombre es capaz de unir correctamente los elementos de las experiencias sensibles y de crear síntesis fecundas. El sentido dogmático implica un intelecto verdaderamente adiestrado mediante varios estudios y una práctica científica conforme a lo que exige cada ciencia particular. Por eso, el sentido dogmático ya es una interpretación del sensible. Sin embargo, esta interpretación es todavía impersonal. El resultado científico vale independientemente del genio de tal o cual investigador. Cierto, cada investigador tiene que desempeñarse activamente en su búsqueda, pero su saber no nace solamente de su compromiso. Si es riguroso, se presenta con la fuerza de una representación objetiva del mundo en que aparece una cierta necesidad. La interpretación se constituye aquí mediante la posición de reglas necesarias que unen a los elementos literales.

Ahora bien, el conocimiento no basta a sí mismo. No hay ciencia que no sea un discurso ofrecido a los demás, es decir, un discurso hablado. El discurso científico vale por sí mismo, pero si nadie lo propone a alguien, ¿qué discurso es? No hay lenguaje, incluso científico, que no sea hablado por una persona cada vez única y libre que, proponiendo y escuchando un discurso que juzga verdadero, se desempeña consintiendo a su verdad. Aquí surge el sentido ético: la verdad es un valor, y vale la pena comprometerse por ella. Con el compromiso personal, el discurso científico también llega a ser un

valor, un discurso realmente verdadero. Antes, es sólo idealmente verdadero. La tradición filosófica siempre lo ha afirmado: no hay verdad real o eficaz sin el consentimiento o el asentimiento personal, sin un acto de voluntad que se determina de este modo tomando la responsabilidad de su decir, esto es, haciéndolo susceptible de justificación, y acompañando de esta manera a los demás hacia la misma verdad.

Ahí surge la libertad. El procedimiento de la hermenéutica va entonces adelante y se interioriza o, mejor dicho, muestra las propiedades interiores de su procedimiento. Ninguna hermenéutica se adueña de sus reglas teóricas de interpretación. Tiene que proponerlas a los demás para discutir si son verdaderas y valiosas. Ahora bien, la afirmación robusta asumida libremente por quien la propone viene presentada a los demás como una llamada a su libertad. Llegamos ahora a una cierta crisis. La firmeza de mi consentimiento a lo que me parece verdadero me invita a comunicarlo, pero sin poder imponer a mis interlocutores el consentimiento a mi certeza. Mi firmeza se abre así a lo inseguro, sin perder, sin embargo su fuerza. De esta manera, se revela solamente provisoria, no cerrada en sí, sino abierta a un suplemento de informaciones y de claridad. La búsqueda intelectual nace aquí, en un encuentro de libertades que hace posible la apertura de nuestros discursos.

Pero, ¿el discurso verdadero no se impone por su verdad misma? No. No hay verdad sin esfuerzo subjetivo, sin atención, estudios, pruebas, éxitos y errores, constancia en la búsqueda. La verdad no existe por el sólo rigor del discurso. Conocemos muy bien la importancia de nuestro desempeño humano en su búsqueda ya que ninguna verdad es la última: siempre tenemos más que conocer. Ninguna ciencia puede alcanzar un punto que sería el último. La certeza intelectual es un valor que se vuelve débil, condicionado por la vida, por la realidad humana, por el diálogo en el cual se propone la trascendencia de la verdad y su presencia en el tejido siempre más largo de sus relaciones con el todo del mundo. Nace aquí la ética, no sólo en cuanto constituida por un conjunto de reglas morales, sino en cuanto actitud de vida, atención a la realidad y a la humanidad para realizar conjuntamente acciones posibles y sentidos nuevos.

El último sentido espiritual es el sentido anagógico. Aquí encontramos la realidad viva, no la que el análisis reduce en elementos, ni la compuesta por nuestros discursos, ni la que ofrecemos a los demás en la espera de que sea acogida en cuanto sentida y verdadera,

sino la que constituye el acontecimiento originario. Este acontecimiento es el encuentro de las libertades que concuerdan en la verdad ofrecida al consentimiento mutuo. Esta realidad es más rica que el acto individual de libertad. En efecto, el acto individual no es realmente el origen del evento. Es más bien un riesgo, en el cual me pongo como yo aislado, llamando a los demás sin poder asegurar su consentimiento. Mi libertad individual es sólo una disposición para la realidad; no es la realidad llena, originaria. De igual modo, el sentido dogmático es una realidad sólo por medio del habla y de nuestros esfuerzos personales y libres para entendernos. Depende del trabajo actual y pasado de los investigadores, es decir, de sus encuentros reales. En ningún modo el sentido dogmático constituye una realidad originaria sin el sentido anagógico. Y tampoco son realidades los elementos aislados que componen el lenguaje y el sensible. La realidad es anagógica, es decir celebrada en común por los hombres libres de consentir en ella, una realidad que claramente sobrepasa a cada uno, una realidad sin la cual ningún acto libre es libre, ningún discurso es sensato, ningún elemento es significativo.

**Fecundidad ontológica de esta hipótesis**

A cada uno de los sentidos espirituales les corresponde una de las tres preguntas que Kant pone en el "Canon" de su *Crítica de la razón pura*; les corresponde también, cada uno de los trascendentales clásicos. En el sentido dogmático, y en relación con la problemática de la verdad, oímos la pregunta: ¿Qué puedo conocer? La pregunta: ¿Qué tengo que hacer? y el trascendental del bien corresponden al sentido ético; el sentido anagógico acoge la pregunta: ¿Qué puedo esperar? así como la belleza trascendental. La confluencia de las preguntas de Kant y de los trascendentales clásicos confirma la importancia de la estructura hermenéutica medieval, también para la filosofía de nuestros tiempos. Además, siendo cierto que Kant no quería destruir la metafísica sino fundarla de manera más segura que Wolff, se puede pensar que esta misma estructura hermenéutica tiene un papel ontológico principal.

A la luz de esta aportación, podemos entender la estructura del acto tomista de ser. A menudo se entiende este acto como un hecho que pertenece al sensible empírico. En cambio, la distinción entre el acto de ser y la esencia nos invita a meditar sobre el origen metafísico de cada dato, sobre el poder del acto, la esencia siendo la conclusión del acto en

movimiento, su aparecer inteligible, su "alter-ación" en favor de su conocimiento. Se reconoce ahí una exigencia filosófica *perennis* que resuena en el término aristótelico de "acto", en el *conatus* de Spinoza, en la palabra "vida" de muchos autores. La metafísica, que va más allá del dato físico para descubrir sus condiciones últimas, se vuelve ontología cuando escucha en el dato inteligible el acto de ser que se pone ahí. Ahora bien, una tal metafísica encuentra en la estructura de la hermenéutica medieval una manera de articular su dinamismo.

Si hay una experiencia que nos permite hablar del acto de ser que se presenta en su esencia, es la de la libertad espiritual, es decir, la libertad de cada uno que, hablando a los demás, se alía con ellos. Visto así, el sentido literal, el primero de la lista propuesta, revela ser el último. En cambio, el sentido más real es el anagógico.

Podemos dividir los cuatro sentidos en dos grupos. Los sentidos literal y dogmático no constituyen las actuaciones inmediatas de la libertad; sin el compromiso de la libertad, permanecen formales, abstractos; de hecho, son susceptibles de ser asumidos por cada uno sin que su significación cambie. Estos significados no constituyen verdaderos acontecimientos en la historia. Llegan a ser acontecimientos cuando son asumidos por los actos de libertad que se expresan mediante ellos, que actúan así aliándose con los demás.

Los sentidos ético y anagógico forman otro grupo, en el cual se ejercita lo real. Un acontecimiento ontológico resulta del acto de ser que se presenta. La expresión del sí espiritual es la modalidad más rica en nuestra experiencia de este acto. Pero una expresión de libertad individual que no llega a ser entendida como tal queda vana, sin éxito. Por eso, sólo la conversación o la alianza de las libertades en el sentido anagógico cumple lo que está prometido en el sentido ético. Sólo el sentido anagógico es el de lo real.

Ahora bien, el sentido más elaborado de la realidad no crea los sentidos anteriores sobre los cuales se apoya. Las libertades en alianza no nacen de la nada, sino aprovechando lo que las precede para ejercitarse efectivamente. Los términos de las lenguas (el sentido literal) están a la disposición de las libertades que se dan en el cuerpo organizado y eficaz del sentido dogmático, en el discurso racional. Sin los dos sentidos, literal y dogmático, nunca las libertades podrían darse efectivamente. Sin embargo, ¿no parecen ya existir estos sentidos, antes de su uso, pero de manera neutra? En realidad, no hay términos o discursos si nadie los enuncia, si nadie los propone a los demás.

Términos y discursos son abstracciones si no los consideramos en el contexto total de su presencia, que es el del sentido anagógico.

Tampoco la libertad individual subsiste ante el sentido anagógico. Se desempeña asumiendo los sentidos literal y dogmático. Pero permanece, de este modo, en un universo abstracto. En efecto, ¿cómo la libertad naciente podría ejercitar su acto individual si se desempeña solamente en las abstracciones de los dos primeros sentidos, literal y dogmático? Si la libertad individual es el origen de toda realidad, es igual a la totalidad de sus abstracciones del universo.

La realidad surge solamente en las relaciones entre las libertades, en el sentido anagógico. En este sentido, las libertades se encuentran limitándose mutuamente. Gracias a esta limitación, saben que no poseen todo porque son cada vez individuales y no realmente universales. Porque la libertad no puede alcanzar otras libertades sin llamarlas, porque sus respuestas no son necesarias, la libertad personal descubre que sus términos y sus discursos, también rigurosos, son solamente posibles. Frente a otras libertades, la libertad se libera del peso de lo abstracto y se conoce a sí misma, ciertamente de manera aislada y confiada a sí sola, pero en alianza con las demás que son diferentes de ella. La limitación en la cual la libertad se conoce mediante la intersubjetividad no aparece como una disminución de sí, sino como una ganancia de su existencia real. Así, la libertad pierde sus sueños de poder sobre las abstracciones y gana sus relaciones reales con otras libertades.

Entonces, no hay realidad sino en el sentido anagógico, en las relaciones entre las libertades. Pero la realidad ¿no será tal acontecimiento?, ¿tal hoja?, ¿tal hora?, ¿tal camino que tengo que recorrer para ir a la Universidad?, ¿tal estructura de los mitos?, ¿tal ley de la física de los pesos? Sí y no. Los acontecimientos sensibles o literales no son realidades por sí mismos, sino por su situación en la realidad de la intersubjetividad y del sentido anagógico.

Es claro que esta hoja que tenemos bajo nuestros ojos es una hoja para leer y no solamente para calentar la tortilla. Pero, ¿cómo lo sabemos? Por motivo de convención, porque la vida común, *hic et nunc*, exige que esta cosa sea practicada leyéndola y no quemándola. La hoja es claramente convencional. Esta convención indica la realidad misma. De manera semejante, una estructura de mito y una ley científica son acontecimientos porque son reconocidos en las discusiones entre los competentes, discusiones siempre provisorias, etapas de la búsqueda común y siempre abierta. Es real lo que se

desempeña en las libertades en común, los signos de nuestros deseos vividos conjuntamente, los productos de nuestras acciones comunes. Por ejemplo, la fijación de horas deriva de la necesidad de vivir bajo una misma medida de tiempo para poder organizar nuestras acciones con cierta libertad; sin la fijación de una hora, tendría que permanecer en mi habitación esperando indefinidamente a mis visitas, pero dando cita puedo actuar más libremente.

Sin embargo, ¿hemos así agotado cada posibilidad de "realidad"? Es real lo que se impone, lo que tenemos que recibir. La experiencia humana conoce también aspectos de pasividad, que no pertenecen solamente al contexto de la intersubjetividad. Los ejemplos más evidentes son los del mal físico. Una piedra que me cae sobre la cabeza no es ni cultural, ni científica, ni una creación de sentido, pero un hecho que realmente me ha roto la cabeza. Los acontecimientos que ocurren a pesar de mí, de nosotros, ¿no son realidades? El inconsciente, tan poderoso, ¿no es algo real?

De nuevo, contesto sí y no, porque estos hechos no son reales por sí mismos. Veamos el caso de la piedra. Me hizo un mal. Notamos que el mal no está en la piedra, ni tampoco en el encuentro violento y mecánico de la piedra y de mi cabeza. El acontecimiento del mal sobrecarga este evento con un sentido real y nuevo, que es "para mí", no "en sí", de tal manera que, con unos ejercicios, puedo llegar a ser más fuerte, más resistente. Además, una visita médica será útil para asumir el hecho bajo una dinámica de realidad. De modo semejante, el inconsciente es lo que está "para" una conciencia. Existe en cuanto inteligible, y es inteligible para una conciencia. No hay una pasividad que sea "realidad" si no la asumimos en el dinamismo de la acción. La realidad, también pasiva, no existe sin un acto que la asuma.

El sentido más rico de la pasividad, en la cual surge lo real "para" nosotros, lo vemos en las relaciones en las cuales las libertades se alían y se ponen mutuamente, reconociendo sus diferencias radicales en cuanto libertad en su propio origen. Por eso, el lugar en donde surge la realidad es en el escuchar y hablar los unos con los otros, es decir, en la conversación y en lo que llamamos el sentido anagógico.

## El acto de ser y el tiempo

El acto de ser no es un hecho terminado. Es más rico que el horizonte poco crítico, pero ingenuo, del cientificismo y del empirismo. Es el

evento actual que constituye las relaciones entre las libertades que se limitan mutuamente por respetarse en la originalidad de su origen cada vez único. Dentro de estas relaciones libres, nacen los sentidos ético, dogmático y literal. Este nacimiento constituye el tiempo del acto de ser.

El término "anagogía" expresa muy bien el fondo de este acto. Significa, etimológicamente, un camino que va más arriba, que conduce, conforme a los griegos, hasta las realidades "verdaderas" y también espirituales, o, mejor dicho, espirituales y por eso reales. De este modo, el último sentido implica un acuerdo (o por lo menos un encuentro) entre las libertades, sin que la confusión entre éstas pueda dar lugar al desencuentro. Por eso, el sentido anagógico ofrece una morada al sentido ético o tropológico (que implica una búsqueda de su realización, una realidad no dada, así como el tiempo de esta búsqueda). Ofrece también una morada al sentido dogmático, tomado también como sentido alegórico (es decir, que lleva de un género a otro género, por ejemplo, del sentido literal al discurso, dentro una mirada unificadora nunca acabada). En cuanto al sentido literal, elemental, deriva también de la anagogía, como etapa siempre renovada en la cual nuestros encuentros toman su materia, por ejemplo lingüística. Cada sentido, aspirado así por el sentido anagógico, se abre a su porvenir y se constituye como una espera de un encuentro siempre más fecundo.

Pero cada sentido se funda también sobre un pasado. El dinamismo hacia el futuro hace que la búsqueda arranque de lo ya dado, pero siempre a partir de una tradición y de las alianzas que la forman. La historia real de la libertad personal se desarrolla en el continuo de las acciones. La historia de la búsqueda dogmática no se expresa correctamente bajo el vocablo de "ruptura epistemológica"; los cambios de modelo heurístico en las ciencias asumen siempre elementos antiguos pero disponiéndolos de una manera nueva. No podemos imaginar las revoluciones intelectuales como si hubieran nacido directamente del paraíso.

Para concluir esta reflexión, menciono dos cuestiones relativas a la eternidad que se revela en la práctica de la hermenéutica. El tiempo revelado por la hermenéutica medieval, tenso entre un pasado y un futuro, tiene además un rasgo de eternidad. Recordamos ante todo que el tiempo relativo a cada sentido nace de su relación con el sentido anagógico. También el pasado de los vocablos, la historia de las ciencias, y la de mi propia libertad, se arraigan en la anagogía, en la fusión de los horizontes ya ejercitada pero que tiene que ensancharse en

el futuro. Ahora mostraré de qué modo esta fusión anagógica es de cierta manera eterna, es decir, más allá del pasado y del futuro.

A menudo se entiende la eternidad de manera negativa, como la ausencia de tiempo. Ahora bien, como el tiempo es la morada de nuestro existir, la eternidad nos da miedo, y también, tal vez, náusea. Es mejor no pensar en ella para tomar la responsabilidad de nuestro desempeño común.

Pero se puede entender la eternidad de manera positiva, y no como ausencia de tiempo. De hecho, el tiempo se representa habitualmente como los "éxtasis temporales" en direcciones opuestas. Aparece por eso compuesto de dos pedazos distintos, nunca reconciliados, nunca unidos. La eternidad representa una alternativa a esta idea de tiempo. Subraya el hecho de que no me agoto ni en mi pasado ni en mi futuro, sino que soy a la vez mi pasado y mi futuro. La eternidad simboliza así la unidad de la subjetividad que se desempeña de manera unida, continua y fiel al mundo.

La unidad, que representa la eternidad en cuanto opuesta a la multiplicidad de nuestros éxtasis temporales y de los momentos diferentes de nuestra vida, en realidad se vive en la diversidad de estos aspectos múltiples. Esta unidad en la diversidad hace que en cada momento de la diversidad tengamos más que este momento. De manera semejante, en las relaciones intersubjetivas los interlocutores experimentan que, escuchándose y hablándose cara-a-cara, acontece en ellos un cambio cuyo valor sobrepasa al uno y al otro, pero a favor de cada uno. Así, cada uno llega a ser el lugar de demostración de lo que le trasciende. Esta es la razón por la que la realidad tiene su origen en el sentido anagógico como en una libertad trascendente, y que después desciende hasta los sentidos ético, dogmático y literal, confirmando el rasgo de eternidad y de libertad de nuestras experiencias, provisorias y limitadas.



# APROXIMACIÓN A LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

*Ramón Gómez Sánchez de la Barquera**

*Haciendo una presentación clara y puntual de algunos de los principales planteamientos y categorías que definen la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer, el autor se concentra en el tema articulado de la comprensión, la historicidad y la verdad, para concluir, entre otros puntos, con el que habla de la relación entre teoría y práctica: el concebir a la comprensión como forma constitutiva del estar-ahí, dice Ramón Gómez, permite en Gadamer sentar las bases para superar la escisión entre teoría y práctica, si bien a través de todo un proceso de mediaciones.*

A partir de los planteamientos de Heidegger en torno a la ontología y, principalmente, a su idea de la comprensión como "forma originaria de realización de estar-ahí", del ser en el mundo, Gadamer desarrolla sus formulaciones hermenéuticas. Dichos postulados se basan en que, el "comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma".[1] El comprender no es algo accidental o superfluo, sino que es una actividad constitutiva de nuestro propio ser, como ser-ahí, en el mundo. El mundo entendido como "mundo vital", no como conjunto de cosas, hechos o acontecimientos dados, sino como la interrelación entre el ser arrojados en una situación, en un mundo ya constituido con normas, valores e instituciones y el proyecto que elaboramos para darle sentido a nuestra existencia.

Ligado a lo anterior, Gadamer retoma y desarrolla la idea de Heidegger de que nosotros hacemos la historia en cuanto que somos

*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

[1] H.G. GADAMER. *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 325

históricos; es decir, en cuanto la historicidad es constitutiva del estar-ahí, del ser humano, lo que significa un movimiento constante del presente al pasado y del pasado al futuro, mediado por el presente. Lo que posibilita, a su vez, actualizar el pasado mediante este vaivén enriquecedor que parte del presente, de nuestra situación, y que busca en el pasado la explicación y el sentido de la misma, para proyectarse al futuro.

Estas consideraciones permiten a Gadamer mostrar como la interpretación se hace siempre a partir de determinadas perspectivas e intenciones que tiene el investigador a partir de su situación y del horizonte que se le presenta. En esta medida, hay una interrelación entre intérprete y objeto: el objeto de estudio lo constituye el intérprete a partir de las inquietudes que se formula en función del proyecto elegido en la situación en que está inmerso él mismo. En este contexto, Gadamer considera que:

> El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.[2]

Comprender e interpretar, como dos caras de la misma moneda, constituyen un movimiento constante de proyección y reproyección, en donde "la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrían que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados".[3]

La comprensión se da desde determinadas expectativas, intenciones y prejuicios que tiene el investigador, desde los que plantea sus interrogantes y busca sus respuestas. Con esto, Gadamer se aleja de la tradición ilustrada, para la cual, el conocimiento debe partir de la eliminación de los prejuicios, tradición que se remonta a la crítica de los ídolos en Bacon, por un lado, y a la duda metódica de Descartes, por el otro. Exigencia que se desarrolla en la Ilustración hasta llegar a nuestros días a través de la creencia en una supuesta objetividad de la

[2] *Ibidem*, p. 333.
[3] *Idem*.

ciencia en la que, al parecer, no interviene ningún elemento subjetivo; en donde la valorización está desterrada. Por el contrario, para la hermenéutica existe una conexión interna entre cuestiones de significado y cuestiones de validez. Conexión que no se puede dejar de lado o ignorar sino que, por el contario, se debe de asumir e intentar clarificar lo más que se pueda.

Al respecto Gadamer afirma: "sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión".[4] Agudeza que posibilita el cuestionamiento de la supuesta objetividad con que se presentan muchas investigaciones científicas y permite ver que la verdad es un proceso de interrelaciones entre sujeto y objeto, entre significado y validez, entre el todo y la parte; en donde el mundo del texto y el mundo del intérprete se entrecruzan y de este vínculo surge la comprensión. En este sentido, agrega Gadamer que:

> El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión hà fracasado.[5]

Este procedimiento de comprender el todo desde la individualidad y la individualidad desde el todo constituye la "regla hermenéutica". Además, esta interrelación no constituye un círculo vicioso sino una especie de espiral, en donde se da un vaivén enriquecedor entre la totalidad, la tradición, el sistema, la lengua, por una parte y, la individualidad, el proyecto, y el habla por el otro. Además no se trata de un simple procedimiento metódico, entre otro, ni del descubrimiento de la "varita mágica" que todo lo resuelve; sino que , parte de una concepción en donde la comprensión y la historicidad son constitutivas de los seres humanos, al igual que los sentimientos, las acciones, las experiencias, lsa vivencias, las intenciones y las expectativas forman parte de la realidad, entendida como una totalidad orgánica o, para ser más precisos, como un proceso de totalización abierto al futuro y a nuevas posibilidades de realización.

En esta medida,

---

[4]*Ibidem* , p. 337.
[5]*Ibidem* , p. 361.

> El círculo hermenéutico no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un supuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo 'metodológico' sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.[6]

Ahora bien esta "regla hermenéutica", este círculo que subyace a toda comprensión, posee como consecuencia lo que Gadamer llama "anticipación de la perfección".

"También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido".[7] Este prejuicio de la perfección supone que un texto no sólo debe expresar perfectamente su opinión, sino que , también, lo que dice es una perfecta verdad. Para acceder a esta verdad que se expresa en el texto, "la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido".[8]

Esta relación de familiaridad con la tradición, no debe hacernos olvidar que existe una distancia histórica entre el momento y la situación en que está ubicado el intérprete y el asunto o cuestión que le interesa conocer. Dicha distancia histórica es básica para la comprensión, ya que permite tener una mayor perspectiva del asunto y, con ello, acceder a una comprensión más profunda. Así pues, "la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica

---

[6] *Ibidem*, p. 363.
[7] *Idem*.
[8] *Ibidem*, p. 365.

y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica"*.[9]

Con esto, Gadamer da un giro a la concepción tradicional del tiempo y de la historia, para la cual existe un abismo insalvable entre el pasado, el presente y el futuro; por el contrario, la temporalidad concebida como forma constituida del ser humano, posibilita la comprensión del pasado, del presente y de la proyección al futuro. Además, permite el cuestionamiento al objetivismo histórico, que considera que se puede hacer caso omiso de sí mismo; que el investigador puede abstraerse de sus prejuicios, normas y valores para enfrentarse "puro" ante su objeto de estudio. Por el contrario, "un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad".[10] El objeto histórico no es algo ya constituido, algo dado, que está ahí, sino algo que se constituye a partir de las inquietudes, intereses, deseos e intenciones del indagador; en la misma medida en que la tradición en la que está situado el investigador lo constituye. En este sentido:

> El verdadero objeto histórico no es un objeto sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría 'historia efectual'. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.[11]

Cabe aclarar, entonces, que

> La distancia es la única que permite una expresión completa del veradero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito.[12]

La verdad, como un proceso discursivo, responde a ciertas interrogantes y abarca un determinado ámbito, en función del horizonte del investigador en un momento y una situación determinados, tratando de ser lo más completa y válida para esas circusntancias; pero no es una respuesta final, ya que el tipo de pregunta a la que responde

---

[9] *Idem.*
[10] *Ibidem*, p. 370.
[11] *Idem.*
[12] *Ibidem*, p. 368.

tampoco es última, ni agota las diversas perspectivas, expectativas e intenciones desde las que se puede constituir algo como un objeto de estudio. En efecto,

> Uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender (...) pero esta inacababilidad no es un defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.*[13]

Ligado al concepto de situación se encuentra el concepto de horizonte. Por horizonte entiende Gadamer "el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto".[14] Este horizonte no es algo fijo, una meta a alcanzar o una cumbre a conquistar, sino, más bien,

> algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento.[15]

La comprensión, entonces, se da mediante este proceso de fusión del horizonte del texto y del horizonte del intérprete.

Ahora bien, "esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje".[16] El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa; "el lenguaje es el medio univesal en el que se realiza la comprensión misma".[17] Así, la interpretación, como forma de realización de la comprensión, se desarrolla a través de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de un intérprete. La interpretación, al igual que la conversación, es una relación dialéctica entre preguntar y responder. Por ello, considera Gadamer que, "la lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectual".[18] Además de que

---

[13]*Ibidem*, p. 372.
[14]*Idem*.
[15]*Ibidem*, p. 375.
[16]*Ibidem*, p. 456.
[17]*Ibidem*, p. 467.
[18]*Ibidem*, p. 468.

esta relación esencial entre lingüisticidad y comprensión se muestra "en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.[19] La interpretación lingüística se presenta como la forma de la interpretación en general, debido a que a través del lenguaje cobra significación nuestra relación con el mundo y con los demás seres humanos; él nos abre el camino hacia la comprensión de la realidad. Dentro de los tipos de lenguaje, el escrito es central ya que conviene recordar que, "en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos" [20] Textos preferentemente teológicos, clásicos y jurídicos.

Por último, si "comprender es siempre también aplicar",[21] entonces la hermenéutica es un proceso unitario no sólo de comprensión e interpretación, sino también de aplicación. Su objetivo no es la adquisición de un saber puro, neutro a la valorización, sino comprometido e interesado, que parte de los prejuicios, valores y tradiciones y se pregunta por su fundamento , su significación, para comprender su situación y poder actuar mejor. Comprender e interpretar suponen una toma de postura, una valorización y conllevan un actuar intencionado. Por ello, podemos hablar de una ética de la interpretación como la plantea Vattimo.

## Conclusiones

1 En *Verdad y Método*, Gadamer trata, y a mi juicio lo consigue, de reivindicar el valor que tiene la experiencia vivida, el mundo de la vida, los prejuicios, para llegar a la verdad. Una verdad más amplia que aquella que se plantea como ideal de las ciencias experimentales. Dicha verdad funda el conocimiento de las disciplinas científicas al ubicarlas dentro de las diversas formas de apropiación humana, como son el arte, la filosofía, la historia y la tradición que vive y se trasmite en la lengua, así como dentro de la experiencia que se va constituyendo a través del diálogo. Este mundo de la vida que se forma en la interrelación entre nuestra historia personal, el mundo y los otros, mediante el ejercicio de

[19] *Idem.*
[20] *Ibidem*, p. 471.
[21] *Ibidem*, p. 38.

nuestro lenguaje, constituye el presupuesto de toda posible comprensión.

2. El concepto de verdad en Gadamer ya no se plantea como la búsqueda de un saber absoluto sino, más bien, como un evento que se realiza en el diálogo entre intérprete y texto. Evento que se efectúa en un horizonte y en una situación que sirve de presupuesto y que a la vez se modifica , de alguna manera, mediante este diálogo. La verdad es histórica.

3. Gadamer sostiene con toda razón la existencia de una conexión interna entre significado y validez; sin embargo, comprender una manifestación simbólica no es lo mismo que estar de acuerdo con su validez. Esta confusión, e identificación en algunos casos, entre comprensión y acuerdo ha llevado a valorar a la hermenéutica de Gadamer como tradicionalista.

4. Ligada a esta crítica, se encuentra el cuestionamiento de unilateralidad que plantea Habermas contra Gadamer, al considerar que la hermenéutica concibe al saber encarnado en el texto como superior al del intérprete y, por ello, el intérprete debe de aprender del texto, pero el texto no tiene que aprender del intérprete. Esto rompe con la relación dialéctica entre ambos.

5. Otra cuestión importante es la que se refiere a la relación entre teoría y práctica. El concebir a la comprensión como forma constitutiva del estar-ahí, posibilita el poder superar la separación entre teoría y práctica; sin embargo, no basta el comprender, el ser conscientes, para actuar de acuerdo a estos principios. El problema no es nada fácil y requiere todo un proceso de mediaciones para superar esta separación. Gadamer sienta las bases para superar esta escisión, pero no resuelve el problema.

# EL SER COMO ACONTECIMIENTO EN EL MARCO DE LA FINITUD HUMANA

*Tomás Enrique Almorín Oropa**

*Apuntando hacia lo que es el núcleo de la ontología hermenéutica: "el hacer de la cosa misma", el autor desarrolla en este texto los temas de la finitud de la comprensión humana y del ser como acontecer. Lingüisticidad, temporalidad, historicidad, rememoración, pertenencia, especulación, son así algunas de las principales categorías que, para tal desarrollo de temas, le permiten al autor contribuir a un análisis de la hermenéutica filosófica en Gadamer.*

## Introducción

La vigencia de la reflexión filosófica, persistente a pesar del anuncio de su agonía por algunos teóricos contemporáneos,[1] responde directamente a la vigencia de los problemas que son materia de tal reflexión. Esos problemas son, a mi juicio, la constante que corre por debajo de la historia de la filosofía. Problemas como lo uno y lo múltiple; lo particular y lo universal; lo absoluto y lo relativo; el objeto de nuestro conocimiento y la verdad, son, por ejemplo, lo permanente del pensamiento filosófico, no en el sentido de una mismidad incólume, como si nadie los hubiese pensado, sino en el sentido de que resurgen allá en el fondo de las discusiones, tal vez con otros nombres, bajo una nueva luz o penumbra; pero con la fuerza prístina que provoca siempre la admiración del pensador. En fin, la reflexión filosófica guarda una

*Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

[1] E.g., J.F Lyotard. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 94-95 y 98.

"mismidad",[2] no dada por una imposible homogeneidad del discurso, sino por los límites en que necesariamente se da la comprensión humana, límites más que impuestos, constituidos por el pensamiento y por las propias cosas del mundo que en él se reflexionan.

El presente trabajo, tiene la modesta intención de reflexionar sobre dos tópicos eminentemente hermenéuticos: la finitud de la compresión humana y el ser como acontecer en el marco de tal finitud, implicándose entre ambos la temporalidad y la historicidad con sus consecuencias.

## 1. Finitud y lingüisticidad como bases de una ontología hermenéutica

Una de aquellas antiguas novedades, puesta hoy sobre la mesa del pensamiento contemporáneo, es el reconocimiento de la finitud de nuestra condición. Éste, enfatizado por el historicismo, radicalizado por el existencialismo y mantenido ahora por la hermenéutica filosófica, tiene consecuencias antropológicas y ontológicas que aquí referimos.

El análisis de la finitud en su versión contemporánea, tiene su fuente en el análisis de los llamados existenciarios que Heidegger hace en *Sein und Zeit*. De acuerdo con el análisis existencial del *Dasein* y del "carácter mundanal del mundo" en Heidegger, según el cual las cosas se dan a aquél en virtud de su proyecto, pues son instrumentos de él y tienen sentido sólo en ese contexto; el "estar en el mundo", como dato originario del *Dasein*, se articula en la triple estructura de la comprensión, la interpretación y el discurso,[3] es decir, que la estructura constitutiva del "estar en el mundo" es la de una totalidad hermenéutica en la que el proyecto del *Dasein* es la clave del sentido de las cosas que son su instrumento.

La consideración del *Dasein* como totalidad hermenéutica que comprende-interpreta el mundo en función de su proyecto (y que es uno de los aspectos centrales que sustentan el nexo ser-lenguaje enfatizado

---

[2] Esta vigencia de los problemas en que se cifra la "mismidad" de la filosofía, es registrada por J. Ortega y Gasset, "La mismidad de la filosofía", en *Origen y epílogo de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 49-57, y por M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, Porrúa-UIC, 1996, p. 96.

[3] Cf. G. Vattimo. "Hermenéutica y nihilismo", en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1994, p. 103.

por Heidegger, según Vattimo),[4] trae a flote el fondo de esta totalidad: "el *Dasein* se funda como totalidad hermenéutica sólo por cuanto vive continuamente la posibilidad de no ser más ahí".[5] Esta elaboración filosófica de la experiencia de finitud elaborada por Heidegger, independientemente de las derivaciones nihilistas a las que da lugar, es, sin duda, el fundamento del fenómeno hermenéutico, esto es, la revelación de "la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo"[6] o "la finitud de nuestra experiencia histórica".[7]

He dicho que esta conciencia filosófica trae consecuencias antropológicas y ontológicas. Una de esas consecuencias ontológicas implicada por la finitud del hombre, es que la experiencia del ser es la adecuada a nuestra finitud.

Otro aspecto igualmente importante, que también funge como presupuesto hermenéutico, es que, si el ser se constituye finito, esa constitución se construye lingüísticamente. Esta idea que recorre el pensamiento desde Herder y Humboldt, hasta Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, no considera que el lenguaje sea un atributo humano, sino una condición de lo humano y, en tal medida, sólo hay mundo en cuanto éste se constituye lingüísticamente.

La lingüisticidad, en referencia a su finitud, hace que cada lengua sea una acepción del mundo en virtud de lo que se ha hablado y transmitido en ella; los límites de un lenguaje son los límites de un mundo (Wittgenstein), pero "en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar".[8]

La afirmación de la finitud y la lingüisticidad como condiciones de la experiencia del ser en el mundo nos conduce a un nuevo reconocimiento; el de una relatividad básica e insuperable del "estar-ahí" (*Dasein*), la cual es condición del mundo que, en cualquiera de sus acepciones lingüísticas nunca será un "objeto absoluto". Éste es un dato importante para una ontología hermenéutica.

---

[4] *Idem.*

[5] *Ibidem*, pp. 104-105. No se discuten aquí las derivaciones nihilistas de este pensamiento que desarrolla Vattimo.

[6] Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993 (Hermeneia, 7), p. 548.

[7] *Ibidem*, p. 547.

[8] *Ibidem*, p. 599.

Así, pues, finitud y lingüisticidad configuran la estructura hermenéutico-interpretativa del hombre como ser en el mundo y son los dos elementos sobre los que se asienta una ontología hermenéutica.

## 2. Historia y temporalidad

De la finitud y la lingüisticidad de la comprensión del mundo, deriva la consideración de la temporalidad y la historicidad, que son también determinaciones de una ontología hermenéutica.

Si el mundo es una perspectiva dada en el lenguaje, esto quiere decir que las acepciones del mundo que se articulan lingüísticamente son históricas y, por ende, condicionadas; su condicionamiento tiene el carácter de un límite insuperable aun cuando haya conciencia del mismo; pero también de posibilidad de la comprensión, ya que en el lenguaje se conserva la vida histórica.[9] Eso nos remite a una consideración típicamente hermenéutica de la comprensión del ser: la movilidad de esa comprensión. Y esto, a su vez , significa que objeto y sujeto pertenecen a la misma movilidad histórica, es decir, que comparten el mismo modo de ser. Este señalamiento[10] es muy importante porque es una clave que orienta el desarrollo de la reflexión en orden a una superación no dialéctica (que se desarrolla más abajo), pero tampoco nihilista, de la oposición entre ser y conocer, objeto y sujeto.

La historicidad es la formalidad en que cristaliza la temporalidad de la comprensión del ser. Ya he aludido a uno de los dos aspectos que Vattimo señala como centrales del análisis ontológico-existencial de Heidegger -la designación del *Dasein* como "totalidad hermenéutica". El otro es la definición del pensamiento en relación al *Andenken* (rememoración).[11] La consideración del pensamiento como rememoración deriva del hecho ya señalado de la posibilidad del *Dasein* de no ser más ahí, de su mortalidad, porque desde ese "no ser más ahí", el ser no puede ser pensado como presencia, sino sólo como ausente, como recuerdo. De aquí que el rememorar sea el modo único y

---

[9] Hay que considerar, dice Gadamer, "hasta qué punto el pasado más lejano sigue vinculándose al sentimiento del presente, ya que la lengua ha pasado por las sensaciones de las generaciones anteriores y ha conservado en sí el hálito de aquéllas". *Ibidem.*, p. 529.

[10] Vid. Gadamer, *op. cit.*, p. 625.

[11] G. Vattimo, *op. cit.*, p. 103.

auténtico de pensar el ser; de aquí que el vínculo con la tradición sea el único modo de rememorar (de pensar el ser).

La rememoración del ser en Heidegger es el "recuerdo del sentido del ser".[12] Este sentido se da vinculado a la mortalidad y en la transmisión lingüística de las generaciones. Por esto, el ser nunca es presencia, sino anuncio que se transmite, que se envía (*Geshick*); es recuerdo de generaciones que nacen y mueren. Poder pensar el ser es posible sólo desde la tradición que está constituida por palabras (los mensajes), que conforman el horizonte histórico-cultural del *Dasein*, en cuyo fondo aparece el ser, no como presencia, sino como transmisión.

En resumen, dice Vattimo, "la rememoración (*An-denken*) como recorrido de los momentos decisivos de la historia de la metafísica es la forma definitiva del pensamiento del ser que nos ha sido dado realizar".[13] El significado hermenéutico de la tradición como rememoración reside en que aquélla se convierte en algo abarcante que da forma a la temporalidad del *Dasein*, desde la cual el tiempo se percibe como historia, porque "lo que sale a nuestro encuentro desde la tradición es algo que nos habla".[14] Por tanto, la historicidad como la forma de entender el ser, dada por nuestra condición temporal, sólo es posible como un "atender a la tradición", como un pertenecer a lo dicho, a los mensajes; esta pertenencia se da por la interpelación de la tradición al intérprete y esto sucede como un acontecer, en la medida en que la palabra llega hasta nosotros desde la tradición y ésta no puede ser predeterminada para adecuarla previamente.

Ha surgido aquí el concepto de pertenencia a la tradición como un concepto clave de la conciencia histórica que sobreviene a la condición finita y temporal del ser humano. Ahora bien, esta conciencia histórico-finita se estructura en el binomio comprender-interpretar (conformando una "totalidad hermenéutica" en palabras de Vattimo). La conciencia histórica es, entonces, eminentemente hermenéutica y en ella operan tanto la tradición que adviene sobre el intérprete, como la vinculación del intérprete a su propia situación desde la cual encuentra la tradición (E. Betti). Estos dos momentos sintetizados en la conciencia histórica hacen que la "totalidad hermenéutica" que el hombre es sea siempre parcial. En otras palabras, la interpretación, esto es la asunción de la tradición, debe comenzar por algún lado que

[12] Vid. Gadamer, o*p. cit.*, p. 108.
[13] *Ibidem*, p. 106.
[14] H. Gadamer, *op. cit.*, p. 583.

nunca es arbitrario, sino condición de la conciencia histórico-hermenéutica. En realidad, según Gadamer, nunca se trata de un verdadero comienzo; la situación interpretativa es pre-juiciosa, siempre hay algo dado desde lo cual habla la tradición y siempre se trata de una interpretación parcial de la tradición, porque se trata de un hecho histórico. Bajo estas circunstancias, la historicidad que constituye la "totalidad hermenéutica" del hombre es un "concepto trascendental",[15] no en el sentido que le da Vattimo[16] a esta expresión y para quien la "totalidad hermenéutica" del *Dasein* postulada por Heidegger no debe interpretarse como un trascendental kantiano, pues por éste se entiende un "esquema de categorías"; además, señala que el mundo está dado para el *Dasein* en una *Geworfenheit* (estado de yecto), caracterizado por la historicidad y culturalidad, ligadas a su mortalidad (finitud), pero olvida que hay en el propio Kant otra caracterización del trascendental.[17]

Vattimo entendía que interpretar la "totalidad hermenéutica" del *Dasein* como un trascendental sería tanto como convertirla en una especie de estructura fija, ya dada, que la reduciría a un "formalismo subjetivista". Sin embargo, el propio Kant no se queda en el reconocimiento de lo dado, sino que va más allá: "Lo dado viene de alguna manera preparado; responde y se ubica respecto a un interés de la mente humana".[18] El Entendimiento somete los fenómenos en atención a un interés cognoscitivo de la Razón. "No basta con decir que lo dado se somete a la Facultad del Entendimiento, en tanto estructura *a priori* de la mente humana, hay que agregar que la realidad se aparece como dato, en función de la Facultad de Conocer en tanto propósito *a priori* de la razón humana".[19] En suma, habría dos sentidos kantianos de "facultad humana": como "disposición" o estructura de la subjetividad y como "interés" de la Razón. En el primer sentido, "facultad" significa una capacidad inherente y constitutiva del sujeto humano que es fuente de ciertas representaciones: son la sensibilidad y el entendimiento. En el segundo sentido, se trata de una "capacidad" para proponerse ciertos fines y objetivos; éstos son los intereses que establecen la relación entre la representación (sensible-categórica) y

---

[15] *Ibidem*, p. 627.
[16] Vattimo, *op. cit.*, p. 104.
[17] *Vid.* M. T. Ramírez. *Cultura y modernidad. Kant y la filosofía de la cultura*, Universidad Michoacana, inédito, páginas s/n.
[18] *Idem.*
[19] *Idem.*

algo ajeno a ella (el objeto o el sujeto). En este segundo sentido, las facultades son de conocer, desear y sentir.[20] Así, el planteamiento crítico consiste en suponer que los medios y los fines (los dos sentidos de "facultad") se interdeterminan recíprocamente.

De lo esbozado, quisiera extraer lo que interesa a la historicidad como concepto trascendental: que el campo trascendental "no (es) simplemente un conjunto de principios y formas que rigen *a priori* lo dado, sino un proceso a través del cual tales principios y formas se autoconstituyen y determinan".[21] En cuanto proceso, lo trascendental es lo "no dado", lo abierto, lo posible; es decir, "aquello que se define según la estructura temporal de nuestra existencia como lo que puede venir".[22]

Que la historicidad sea un concepto trascendental, como lo sugiere Gadamer, significa justamente eso, que la estructura originaria de la finitud histórica-temporal del hombre es un proceso en el que lo posible puede venir.

## 3. La comprensión como acontecer del ser

El análisis de la estructura histórico-finita y lingüística de la experiencia humana en el mundo nos lleva al centro de la ontología hermenéutica.

Ya he mencionado que la estructura hermenéutica de nuestra condición implica la movilidad de la comprensión del ser. Completo ahora esto, diciendo que la movilidad es la estructura fundamental de la historicidad: ser histórico significa comprender el ser desde la finitud y, por tanto, desde la parcialidad y eventualidad de nuestra condición. En esto reside la temporalidad del ser. De aquí que la comprensión del ser se dé en la forma del acontecer, del evento, del encuentro, tres términos centrales de la ontología hermenéutica.

La temporalidad del ser excluye, como hemos visto, la ontología de "lo dado", reivindicando la dignidad de la cosa en su aparecer lingüístico.

Algo que critica la hermenéutica es el supuesto de un "en sí" preexistente a la comprensión que se da en el lenguaje. En realidad,

[20] Vid. Ramírez, *op. cit.*
[21] *Idem.*
[22] *Idem.*

según una postura hermenéutica, ningún constitutivo del mundo es un "en sí". Lo que es está mediado por la conciencia que siempre es lingüística, y lo que accede al lenguaje en la palabra no es anterior, sino que en el lenguaje recibe su determinación propia. A la inversa, la conciencia hermenéutica no parte de un sujeto "para sí" que convierte todo en objeto.

Como ya puede verse, la ontología hermenéutica intenta superar el idealismo, como un realismo objetivista y, por supuesto, como un nihilismo que desde mi punto de vista tiene mucho de idealista al referir el mundo al proyecto de un "ser para la muerte".

La elaboración hermenéutica de la ontología tiene en su base un concepto —ya mencionado— que le es clave y que es otra de las antiguas novedades en el ámbito filosófico: pertenencia.

Gadamer se remonta a la metafísica antigua y medieval para rescatar ese concepto. Dice: "en la metafísica la pertenencia se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no prioritariamente como un comportamiento del sujeto".[23] Según él, los pensadores griegos no intentaron fundamentar la objetividad a partir de la subjetividad y en función de ella; al contrario, el pensamiento se consideraba como un momento del ser mismo. En el pensamiento antiguo "no se hace mención de ningún espíritu sin mundo, con certidumbre de sí mismo y que tuviera que hallar el camino hacia el ser del mundo, sino que ambas cosas van originariamente juntas. Lo primario es la relación".[24] En este sentido, la dialéctica no era para los griegos un movimiento del pensamiento, "sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe".[25] Y aquí encontramos el núcleo de la ontología hermenéutica: "el hacer de la cosa misma". El giro ontológico-universal de la hermenéutica está posibilitado por el hacer de la cosa misma.

Lo original, entonces, no es el yo pensante ni el mundo pensado; lo original es el yo-mundo, en donde no hay antelación de ninguno de los relacionados, sino una original relación cuyo centro es el lenguaje. Y no se trata, entonces, de que el lenguaje suplante al ser o que éste se reduzca a aquél; más bien significa que el lenguaje es el modo de aparecer del ser como relación (¿y qué no es relación?). El lenguaje es un centro en el que se reúnen yo y mundo, "en el que ambos

---

[23] Gadamer, *op cit.*, p. 549.

[24] *Ibidem*, p. 550.

[25] *Ibidem*, p. 551.

aparecen en su unidad originaria" [26] Por esto, el núcleo de la comprensión del ser no es ni el sujeto ni el objeto, ni el ser de la metafísica, sino el lenguaje.

Por otro lado, desde la consideración de esa relación original yo-mundo, la ontología hermenéutica presupone la pre-comprensión del ser como dato originario. Así, el conocimiento no puede concebirse como un acto violento del sujeto contra el objeto, sino como algo dado en la relación originaria, en donde eso "dado" es una "referencia natural del espíritu humano a la naturaleza de las cosas".[27]

Heidegger había señalado una familiaridad preliminar con el mundo como un contexto de referencias. Esa familiaridad preliminar es, justamente, la precomprensión. Así, "todo acto de conocimiento no es más que una articulación, una interpretación de esta familiaridad preliminar con el mundo".[28]

Dada la precomprensión como dato original del comprender y como momento originario del ser, se entiende que la circunstancia del "estar-ahí" "pone el ser" de un determinado modo que no es ni autoreflejante ni autoreflexionante; es decir, ese "poner el ser" nunca puede nunca ser arbitrario, porque el mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente tiene como referencia no un punto particularizado como el de las ciencias, sino la relación total del hombre con él. Ese mundo no es objetivo (no se está frente a él), no está dado a la experiencia, sino que es un todo abarcante.

Así, "cuando rebasamos el concepto de objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas".[29]

Ahora bien, la pertenencia no significa la referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes ni significa un conocimiento progresivo de lo que es. Se trata más bien de un acontecer que se realiza en el modo lingüístico como una conversación que tiene lugar entre la tradición y el intérprete, en la cual la conciencia de éste no es dueña de lo que accede a ella como palabra de la tradición. De esta forma, la comprensión es el acontecer del ser como *Ereignis*: "el evento en que la cosa se da como algo (*als etwas*)"[30]

---

[26] *Ibidem*, p. 567.
[27] *Ibidem*, p. 550.
[28] Vattimo, *op. cit.*, p. 104.
[29] Gadamer, *op. cit.*, p. 552.
[30] Heidegger, en Vattimo, *op cit.*, p. 105.

desde la apropiación de la tradición. Éste es el acontecer del ser "en donde no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo".[31] Entonces, el acontecer del ser designa la posibilidad de expresar de diversas maneras la misma cosa, lo cual, sin duda, está implicado por la historicidad de la comprensión del ser, ya que por ser histórica, cada apropiación de la tradición es distinta de las otras; pero "no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un <<aspecto>> de la misma cosa".[32] Por otra parte, esta afirmación no implica ningún eclecticismo (como el de Dilthey, por ejemplo), porque si por un lado se asume la irreductibilidad de los diversos mundos históricos, por el otro se afirma que en esa diversidad se representa un mundo humano abierto desde el aquí concreto del hablante a los otros. No se conciben, por tanto, mundos cerrados inconmensurables.

Ya se ha dicho que el núcleo de la comprensión del ser es el lenguaje. El acontecer del ser en la comprensión es siempre lingüístico. En este sentido el ser es lenguaje y esto significa, a su vez, que el ser se representa en el lenguaje. Representarse, dice Gadamer[33] no es ser distinto de sí mismo, sino representarse a sí mismo, hacerse patente en su ser. En esto consiste la comprensión que se da en el lenguaje, no en una copia de lo real, no en la creación de un mundo paralelo. El lenguaje no copia lo que es sino que lo expresa. El lenguaje deviene así en centro especulativo del ser en donde el ser acontece; esto es la comprensión.

La especulación y la teoría no son, desde el punto de vista hermenéutico, la apropiación o copia de lo que es. La especulación (filosófica) es más el intento del pensamiento de autocancelarse en el concepto. En el pensamiento especulativo no hay demostración ni predicación de una cosa sobre otra. Si bien es cierto que el pensamiento necesita exponerse y lo hace a la manera de una predicación sobre algo, como desde fuera de la cosa predicada, en realidad —dice Gadamer— al final se mostrará a sí mismo como reflexión de la cosa sobre sí misma. En el pensamiento especulativo es la cosa misma lo que se demuestra al expresarse y exponerse así.[34] Éste es el movimiento

[31] Gadamer, *op. cit.*, p. 553.
[32] *Ibidem*, p. 565.
[33] *Ibidem*, p. 581.
[34] Vid. Gadamer, *op. cit.* p. 560.

especulativo que intenta captar la comprensión, el lenguaje, el hablante: el hacer de la cosa misma.

"Partimos —otra vez Gadamer— de la base de que en la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante".[35]

En la elaboración hermenéutica de la experiencia humana hay, pues, un esfuerzo del pensamiento de "ser negativo para sí mismo", de "autocancelamiento", de modo que la cosa (todo aquello que puede comprenderse) gane su propia validez.

Estas consideraciones ontológico-hermenéuticas tienen, sin duda, grandes repercusiones para nuestros intercambios con el mundo y con los otros. Muy en particular para el pensamiento y la tarea de pensar, la conciencia de finitud, de condición histórica, de pertenencia al ser (y participación en él); la necesidad de elaborar la situación hermenéutica en que el ser se representa y la asunción de la tradición como recuerdo y posibilidad de proyecto del ser, entre otras cosas, tienen enormes consecuencias.

Las cuestiones de la "pertenencia al ser" y del "hacer de la cosa misma" no quieren expresar una simbiosis amorfa entre ser y pensamiento o ser y lenguaje o conciencia y mundo. La totalidad del lenguaje establece una distancia y una objetividad respecto al mundo, pero nunca en el sentido de hacer de las cosas algo disponible o calculable. Porque en la experiencia hermenéutica el ser no se calcula o se controla, sino que acontece; se trata del hacer de la cosa misma, en donde no hay —y no puede haber— un hacer externo a la cosa. En este sentido, comprender significa padecer; y pensar significa que en la consecuencia del pensamiento las cosas se conviertan ante uno en su contrario (dialéctica); es decir, que las cosas se hacen valer en la entrega al pensar consecuente, que descarta, en muchos casos, las ideas reinantes que parecían sensatas y plausibles. Es el ejemplo clásico de la parte desconstruccionista de la dialéctica socrático-platónica, que muestra lo inadecuado de las opiniones (doxa) preparando así el camino de la verdad.[36] Pensar, por tanto, no significa entrar arbitrariamente con peticiones de principio en la necesidad inmanente

---

[35] *Ibidem*, p. 546.

[36] La desconstrucción es característica propia del pensamiento filosófico, cualquiera que sea su signo. Sin embargo, creo que la otra parte del filosofar, tan esencial como la primera, es la construcción.

del pensamiento; "pensar quiere decir precisamente desarrollar una cosa en su propia consecuencia"; y conocer no puede significar el ejercicio de una acción ajena a las cosas, una violencia. El verdadero método de conocimiento sería el hacer de la cosa misma.[37]

La comprensión del ser es, pues, el acontecer del ser. Porque no se trata de la acción del sujeto sobre las cosas, sino de la acción de las cosas mismas; no es el sujeto cognoscente el que busca su objeto y extrae de él algo como "genuino": lo auténticamente genuino es el acaecer en que entran en juego la tradición y los condicionamientos históricos del que comprende, abriéndose así nuevas posibilidades de sentido.

Para finalizar, quisiera apuntar brevemente dos consideraciones que derivan de la concepción hermenéutica del ser como acontecer que se da en la comprensión. La primera es que quien comprende está siempre incluido en el acontecer del sentido del ser. Parafraseando a Heidegger, dice Gadamer que "el ente que se ocupa de su propio ser se representa a sí mismo, en virtud de su comprensión del ser, como camino de acceso a la pregunta por el ser".[38] La comprensión del ser es siempre una autocomprensión; hay que aclarar, no obstante, que no es autoconciencia, porque en la autocomprensión siempre hay el reconocimiento de lo otro de lo que no podemos disponer, que es inmanipulable. La segunda consideración es el hecho de que sea cierto, como se ha dicho antes, que el acontecer del ser exige del pensamiento el desarrollo de la cosa en sus propias consecuencias, no significa que el acontecer deba ser lógico. Puede ser ilógico, porque la acepción dada del mundo no se da "en relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino (en) relaciones vitales".[39] De este modo el acontecer del ser no se reduce a la comprensión individual. En realidad ese acontecer tiene lugar genuino en la conversación (el gran modelo hermenéutico), la cual es tal en el mutuo entendimiento, ya que "el entendimiento lingüístico coloca aquello sobre lo que se produce ante los ojos de los que participan en él".[40] Por tanto, el acontecer debe ser entendimiento; que el mundo acontezca en el lenguaje significa que acontece en el mutuo entendimiento.

---

[37] Gadamer, *op. cit.*, p. 555.
[38] *Ibidem*, p. 620.
[39] *Ibidem*, p. 538.
[40] *Ibidem*, p. 535.

# SÍSIFO DICHOSO: HACIA UNA ÉTICA DE LA RELIGACIÓN

*Carlos Mauricio González Suárez**

*Siguiendo una intuición de Nietzsche que reaparece en Heidegger y ha sido desarrollada por Vattimo, el autor del presente artículo traza las líneas fundamentales de una posible* ética de la religación, *misma que intentaría recuperar el sentido originario del* ethos*: no la normatividad, sino el habitar. El autor propone el* convalecer *y el* rememorar *como modos propios del* co-rresponder *al horizonte-histórico-destinal de sentido en el cual nos encontramos ya de por sí arrojados y ante la tradición que nos ha sido transmitida. Un intento por permanecer dentro del claro abierto por el aligeramiento de la subjetividad que se verifica en la época de la imagen del mundo.*

En *"El Mito de Sísifo"*, Albert Camus comenta respecto de éste —que había sido condenado "a subir sin cesar una roca hasta la cima de una montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso" y él debía descender la montaña para volver a empujar la roca hacia la cima y esto por toda la eternidad— que Sísifo le interesa precisamente durante ese regreso, cuando es consciente del destino que lo sobrepasa y "si bien el descenso puede hacerse algunos días con dolor puede hacerse también con alegría" y lo compara con Edipo para quien "su tragedia comienza en el momento en que sabe. Pero en el mismo instante, ciego y desesperado, reconoce que el único vínculo que le une al mundo es la mano fresca de una muchacha. Entonces resuena una frase desmesurada: 'A pesar de tantas pruebas, mi avanzada edad y la grandeza de mi alma me hacen juzgar que toda está bien' (...) 'Juzgo que todo está bien' dice Edipo y esta palabra es sagrada. Resuena en el

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

universo feroz y limitado del hombre. Enseña que todo no es ni ha sido agotado. Expulsa de este mundo a un dios que había entrado en él con la insatisfacción y la afición a dolores inútiles. Hace del destino un asunto humano, que debe ser arreglado entre los hombres. Toda la alegría silenciosa de Sísifo consiste en eso. *Su destino le pertenece. Su roca es su cosa*".[1]

Elegimos la imagen de Sísifo Dichoso como metáfora de la ética de la religación conscientes de lo *equívoco* de dicha metáfora. En nuestro idioma "equívoco" alude a algo que puede entenderse o interpretarse en varios sentidos y, etimológicamente, al latín *aequivocus*, que quiere decir *ambiguo*, que vaga por los alrededores. Ciertamente lo que sigue son meros vagabundeos e inciertas aproximaciones a la cosa misma, a saber, la posibilidad de *una ética de la religación.*

En su excelente ensayo sobre la ética de Heidegger, Pedro Cerezo distingue dos tipos de ética: la humanista o normativa y la originaria o de la religación. La ética normativa entiende el medir como un determinar según el modelo: subordina el ser al deber, la existencia empírica a la esencia ideal. El modelo es el sí-mismo (Selbst) en cuanto legislador (Gesetzgebung). Es una ética de la validez de la orientación. Está fundada en la obligatoriedad del sujeto autónomo. La ética de la religación entiende el medir al modo griego arcaico, como un co-referir o ajustar entre sí, conjugándolas, las distintas suertes emplazadas en el juego del ser. El modelo es lo abierto del mundo como des-ocultación /reserva del acaecer de la verdad. Es una ética de la apertura del mundo. Está fundada en la posibilidad de la religación del *Dasein* con su contexto *histórico-destinal*. Dentro de esta ética, se cancela la distinción ser/deber en virtud de que el acontecer *histórico-destinal* del ser asigna a cada situación histórica su horizonte fáctico de necesidades y posibilidades y, con ello, también la necesidad de su tarea propia e irrevocable.[2]

Para Heidegger, el ser no es sino que se da como la tradición-que-nos-ha-sido-transmitida (Überlieferung) y la apertura-histórico-

---

[1]Cfr. Albert Camus. *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 157-161. La cursiva es nuestra.

[2] Vid. Pedro Cerezo. "De la existencia ética a la ética originaria en Heidegger", en VV. AA. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1989, pp. 53-55.

destinal-de-sentido (Geschick) en la que nos encontramos arrojados (Geworfenheit).[3]

Ahora bien, ¿cómo se da el ser en nuestro tiempo? Respuesta: como Ge-stell, es decir, como una forma de desocultar que provoca y exige que la *physis* salga de lo oculto como lo puesto-en-reserva y disponible para el hombre.[4] En la época del cumplimiento cabal de la metafísica, todo se da como recurso, incluso el hombre. (Pensemos, v.gr., en las direcciones de "recursos humanos").

Sin embargo, paradójicamente, en la época del Ge-stell "se da un primer e insistente centelleo del Ereignis",[5] del *Acontecimiento apropiador* que abre la posibilidad misma de una ética de la religación. Y esto gracias a que dentro de la Ge-stell tanto el hombre como el ser pierden las determinaciones que la metafísica les había dado, es decir, las de sujeto y objeto, ya que todo, absolutamente todo, es puesto a dis-posición dentro de la im-posición ontotecnologizante. Desapareciendo así las distinciones tradicionales, tornando insuficientes las nociones de voluntad, intencionalidad, fundamento, sustrato, identidad, univocidad, universalidad, necesidad, perentoriedad, etc. Todo se disuelve en la red de la inter-disponibilidad, todo está ahí como puesto en reserva y dis-ponible para el usuario de la inter-net, incluso él mismo. Respecto de esta pérdida de las determinaciones metafísicas —sobre todo de la distinción sujeto/objeto— señala Vattimo: "Al perder estas determinaciones, el hombre y el ser entran en un ámbito *schwingend*, oscilante, que a mi juicio se debe imaginar como el mundo de la realidad "aligerada", hecha más ligera por estar menos netamente dividida entre lo verdadero y la ficción, la información, la imagen: el mundo de la mediatización total de nuestra experiencia (...). Es de este modo (...) como los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de la realidad y de verdad-fundamento pierden peso".[6]

Y es precisamente ese "aligeramiento" del que habla Vattimo (y que tiene mucho que ver con la *Lichtung* heideggeriana) lo que posibilita la *Verwindung des Gestells*, la recuperación-revisión-convalecencia-distorción de ese modo de desocultar que provoca y exige que todo salga de lo oculto como puesto-en-reserva y dis-ponible

---

[3] Cfr. Gianni Vattimo. *Ética de la interpretación*, Paidós, 1992, p. 24.

[4] Vid. Martin Heidegger. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1960, p. 27 y ss.

[5] Martin Heidegger. *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1986, p. 91.

[6] Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 158.

para un nuevo posicionar, es decir, *la convalecencia de la performatividad*.

El término *Verwindung* resulta clave para entender la ética de la religación que aquí intentamos esbozar. Vattimo es quien más y mejor ha trabajado dicho término —apenas señalado por Heidegger e implícito en Nietzsche— con el fin de aclarar el "pos" de lo posmoderno,[7] pero para lo que aquí nos interesa resaltar basta con indicar que *Verwindung* menta la actitud del convaleciente —de hondas raíces nietzscheanas—, es decir, de aquel que no está completamente enfermo (lo cual equivaldría a la locura) ni completamente sano (lo cual equivaldría, al menos en nuestra época, a ser cabalmente performativo), sino que se sobrepone, sobrelleva un destino que no ha elegido —tal y como uno no elige las enfermedades, sino que éstas lo "eligen" a uno— pero del cual intenta *mejorarse*. Así, citando de nuevo a Cerezo, "no se trata, pues, ni de libre determinación (Bestimmung) ni de fatalidad (Schikung) sino del juego trágico de la destinación/liberación, envío/respuesta, como estructura básica del acontecer Histórico/ontológico".[8]

De tal suerte que el "lugar" de la responsabilidad dentro de la ética de la religación se traslada de la libertad moral a la economía de la presencia. No respondemos *ante* la obligatoriedad humanística del sujeto autónomo que se pone a sí mismo como medida, sino al contexto hitórico destinal en que se juega la posibilidad de la religación con la verdad del ser.[9] Y nuestro contexto histórico/destinal es, precisamente, el del Ge-stell; por eso la *Verwindung* es siempre *Verwindung des Gestells*.

¿Qué es lo que nos permite recuperar-revisar-convalecer-y-distorcionar el sentido de la performatividad? Respuesta: el *Andenken*, el re-memorar, el volver a pensar lo ya pensado, el des-construir los lenguajes especializados de la ciencia re-conduciéndolos y re-integrándolos a la continuidad de la lengua histórico-natural de nuestra comunidad, mostrando así cómo no son lugares privilegiados del acontecer de verdad, sino resultado de determinadas emergencias históricas, del paulatino —y no siempre exento de violencia— irse imponiendo de determinados discursos sobre otros, haciendo evidente su contigencia y precariedad y, al mismo tiempo, sosteniendo una

---

[7] Vid. Gianni, Vattimo. *Ética de la interpretación*, p. 22.

[8] Pedro Cerezo, *op. cit.*, p. 61.

[9] Cfr. *ibidem.*, p. 62.

relación de *pietas* con esa tradición que nos ha sido transmitida ya que, como bien señala Vattimo, " Lo que puede ordenar que se respeten las leyes de los juegos (...) sólo puede ser la *pietas* que experimentamos (...) por lo viviente y sus huellas-monumentos, en cuanto hacemos hasta el fondo la experiencia de la eventualidad, desfondamiento, no-presencia del ser. Y se debe notar que es la disolución de la metafísica lo que nos libera para la *pietas* (...) una vez que descubrimos que todos los sistemas de valores no son sino producciones humanas, demasiado humanas, ¿qué nos queda por hacer?, ¿liquidarlos como mentiras y errores? No, es entonces cuando resultan más queridos, porque son todo lo que tenemos en el mundo, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único *ser*".[10]

Así nuestra relación con la Ge-stell se torna serena, es decir, dis-asida. Precisamente porque sabemos que la imposición ontotecnologizante no es el único modo posible del estar-en-el-mundo, sino el cabal cumplimiento de la metafísica, podemos intentar, mediante el *An-denken* y la *Verwindung*, la *Rememoración* y la *convalecencia*, establecer una relación satisfactoria con la esencia de la técnica.

La ética de la religación que aquí proponemos posibilita una relación satisfactoria con la esencia de la técnica en la medida en que nos permite dar sentido, mediante la *Verwindung* y el *Andenken*, a lo que, desde la perspectiva de la ética normativa —sustentada en la radical diferenciación entre sujeto y objeto— no es más que espantoso azar e irresoluble enigma. ¿Cómo no recordar aquí a Nietzsche-Zaratustra cuando nos dice: "¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuera también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! Redimir a los que han pasado, y transformar todo fue en un 'así lo quise ' - ¡ sólo eso sería para mí la redención!".[11]

Al respecto Vattimo nos indica lo siguiente: "la tesis del carácter no fundamentador sino rememorativo del pensamiento se ofrece como una interpretación del sentido de la existencia en su presente ubicación tardo moderna; su persuasividad reclama ser medida no según pruebas y fundamentos, sino según el hecho de que, efectivamente, *da sentido*; esto es, permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia y permite hablar de ellos con los otros.(...) El *Andenken* no se encara ni se adecúa a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*, sino que, recons-

[10] Gianni Vattimo, *op. cit.*, pp. 31-32.

[11] Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, p. 204.

truyendo una continuidad, torna practicable el mundo".[12] La ética de la religación se da, pues, como *Verwindung des Gestelles*, es decir, como la articulación de la comprensión del horizonte histórico-destinal en el cual nos encontramos arrojados, como co-rrespondencia al darse del ser como despliegue planetario-homogeneizante de la im-posición ontotecnologizante, como búsqueda de los criterios rectores de las opciones hacia el interior mismo del Ge-stell y no en ninguna estructura de la existencia.[13]

La ética de la religación es hermenéutica en tanto que intenta escuchar y co-rresponder al mensaje-envío-destino (Geschick) de la tradición-que-nos-ha-sido-transmitida (Überlieferung) y que se da como im-posición ontotecnologizante de la vida cotidiana (Ge-stell). El ser no es sino que se da; en nuestra época se da como la Gestell. Por ello, Gestell es nuestro destino-envío, nuestra roca de Sísifo y el *Andenken* y la *Verwindung* lo que nos puede posibilitar re-ligarnos con ese destino-envío, libres del resentimiento, la pesadez y el espíritu de la venganza, conscientes de que si bien el destino siempre nos sobrepasa, no por ello nos condena.

Al comienzo señalamos que la imagen de Sísifo Dichoso como metáfora de la ética de la religación resulta *equívoca*, es decir, *polisemántica y ambigua;* pero tal vez sea este carácter equívoco el que la salve de ser *errónea* ya que nos permite permanecer en la proximidad de lo abierto por el aligeramiento de la subjetividad en vez de *errar* de una normatividad a otra. Terminamos como iniciamos: citando a Camus: "Dejo a Sísifo al pie de la montaña. Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. Él también juzga que todo está bien. Este universo en adelante *sin amo* no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo dichoso".[14]

---

[12] Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 61.

[13] Cfr. *Ibidem.*, p. 221.

[14] Albert Camus, *op. cit.*, p. 162.

# ῾ΕΡΜΕΝΕΥΕΙΝ Ἢ ΛΟΓΟΝ ΔΙΔΟΝΑΙ;

## MEDITACIÓN SOBRE DOS MODOS DE HABLAR

*Antonio Marino López**

*El autor de este trabajo se pregunta por las condiciones de posibilidad de la adversidad entre hermenéutica y ontología. Sostiene que si mediante el esfuerzo del pensar se puede distinguir una imagen falsa del todo de una verdadera pero no se puede dar razón de ello, la filosofía es posible pero la ontología es necesariamente mitología. Si por el contrario, no se puede distinguir, entonces la filosofía es imposible y la ontología también es mitología. En el primer caso, la hermenéutica es el instrumento filosófico mediante el cual se accede a la verdad. En el segundo, un mero ejercicio poético.*

Tengo el vicio de tomar en serio los títulos bajo los cuales se anuncian las actividades que se realizarán en las reuniones de profesores de filosofía, pues con frecuencia delatan los prejuicios dominantes entre los convocados, o al menos entre los convocadores. En este caso, se anuncia que hablaremos de "hermenéutica y ontología". La yuxtaposición de ambas palabras no es inocente, o no debería serlo. Su aparición en cartelera tiene el efecto de los letreros de la lucha libre, y por tanto sería preferible anunciar el evento como "hermenéutica vs. ontología", o, siendo aún más claridosos, como "nietzscheanos contra platónicos", o "el superhombre vs. el metafísico". Aunque el símil de la lucha y la investigación filosófica es platónico, pues ya en el *Teetetes* Sócrates

* Escuela Nacional de Estudios Profesionales-Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México.

desafía al matemático Teodoro a desnudarse y entrar a la palestra, también tiene ecos nietzscheanos cuando se trata del espectáculo moderno en el cual los luchadores intentan desenmascarar uno al otro. Recuérdese además que en el *Sofista* Platón habla de la lucha entre metafísicos y materialistas como una "*γιγαντομαχία*" o lucha de gigantes.

Desde el inicio, por tanto, anuncio que mi ponencia no tiene fines pugilísticos. Y no los tiene por una razón de peso: para que haya contienda es necesario que haya adversarios. Pero mi trabajo más bien pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la adversidad entre hermenéutica y ontología. Para tal propósito, dirijo la atención a las dos expresiones griegas del título de esta ponencia: *ἑρμενεύειν* y *λόγον διδόναι*. Lo que deseo mostrar es que se trata de dos modos de hablar cuya diferencia y relación admiten tanto la conjunción como la disyunción. Además, pretendo mostrar que la elucidación de los dos modos de hablar nos puede ayudar a escuchar mejor el sonido hueco que emiten los dos ídolos de la contienda cuando se les aplica el martillo.

## I

Uno de los supuestos más comunes entre los desenmascaradores modernos y posmodernos de la metafísica es que ellos gozan de alguna inteligencia privilegiada que les permite ver a través de ella. El otro, es que son los primeros en lograr un desenmascaramiento o al menos en hacerlo con la radicalidad que presumen haber obtenido. Sin embargo, las revueltas contra la metafísica son tan antiguas como el intento mismo de hablar del todo. Así, nos encontramos con que la primera nietzscheana y despiadada defensora del *Boden* o terruño, fue aquella famosa deconstructora de Tracia que se burló porque Tales había caído en una zanja mientras miraba el firmamento. Y, en verdad, la pretensión de **hablar** del todo necesariamente tiene un aspecto cómico. Ante la inmensidad del cosmos y la infinita variabilidad de la vida, la palabra, el *λόγος*, parece mero viento que se disipa al pasar la barrera de los dientes. Sin duda lo propio, lo serio, es experimentar; como Pascal, el terror de saberse inmerso en los silencios infinitos del indiferente universo. Lo sabio parecería ser callar. Pero la filosofía es, primero y ante todo, erotismo del logos: deseo de hablar, *λόγον διδόναι*. Filosofar es luchar contra el silencio avasallador del cosmos.

Siempre es menester distinguir los diversos partidarios del silencio. Hay los de prosapia tracia que, preocupados por no caer en zanjas, rara vez alzan la vista al firmamento y, cuando lo hacen, proyectan al Zodíaco sus mezquinas necesidades, y por respuesta reciben sus propias necedades. Para ellos, hablar es mero "comunicar" para satisfacer lo que llaman sus "necesidades". Pero los deseos que pretenden satisfacer son ajenos al hablar y, a diferencia del filósofo, hablan por necesidad, no por amor. Nunca hay **necesidad** de hablar del todo. Contra la tribu tracia, es decir, contra los bárbaros, sólo se puede luchar como lo hizo el propio Tales, prediciendo eclipses y comprando las prensas de aceitunas cuando nadie las puede usar. Es así como Tales inició la tradición de enmascaramiento del filósofo. Desde entonces hemos escuchado miles de veces las denuncias según las cuales el filósofo no busca la verdad sino el poder y que el afán de hablar del todo es mero camuflaje para ocultar al tirano.

Pascal se opone al filosofar, al deseo de hablar del todo, porque lo considera una pasión imposible de satisfacer y, por lo mismo, destructiva. Los espacios infinitos no son asequibles a la palabra porque lo finito no puede someter a lo infinito. Así, el deseo de hablar del todo es indicio de *ὕβρις*, de una valoración excesiva e insostenible del poder de la inteligencia humana. El amor por la sabiduría se origina en el orgullo y por tanto es una manifestación de soberbia. Lo sabio es erradicar el amor por el saber: amar el silencio. Todo intento de dar razón, de *λόγον διδόναι* se considera como muestra de superficialidad intelectual y falta de humildad. En esencia, se trata de la oposición religiosa al saber. Pascal vivió el conflicto entre razón y fe con mayor profundidad e inteligencia que ningún otro pensador que conozca, con la posible excepción de San Agustín. Su oposición al filosofar no es ni una mera "posición" para polemizar con Descartes, ni una consecuencia "lógica" de su fe. Su oposición dirige la atención al corazón del filósofo y cuestiona con la mayor radicalidad posible la naturaleza de su eros, de su *φιλία* por el saber.

Estas dos oposiciones al *λόγον διδόναι* son las fundamentales. Cabe preguntar ahora si ellas también se oponen a la hermenéutica. Si comenzamos entendiendo "hermenéutica" como desocultación, se ve con facilidad la respuesta. Viendo el asunto desde la perspectiva tracia, parecería haber dos maneras de relacionarse con lo oculto, ambas simultáneamente presentes. Desde el pragmatismo cotidiano, lo sensato es manipular lo oculto tanto para sacar provecho como para conquistar el miedo que nos infunde. La manipulación de lo oculto, por

tanto, ha de ser útil. El desocultamiento ocurre mediante la palabra, es decir, el μῦθος, cuyo sentido previo al filosofar no difiere substancialmente del de λόγος. Así, por una parte, se puede decir que no hay diferencia entre hacer hermenéutica y dar razón de lo oculto. Cuando Tales predice el eclipse, la sirvienta tracia lo respeta porque considera que está haciendo hermenéutica. Por el contrario, cuando afirma que "Todo es agua", en vez de esclarecer lo oculto está produciendo enigmas que requieren hermenéutica. En consecuencia, la actividad exotérica y no filosófica de Tales aparece como hermenéutica, mientras que la oculta, la que lleva a cabo teorizando sobre el todo, en la medida que es visible es risible. Θεωρεῖν y λόγον διδόναι son actividades complementarias, y entre los φυσιόλογοι o "presocráticos" son uno y lo mismo. La θεωρία no es hermenéutica porque no dirige la vista a lo oculto sino a lo más manifiesto del ser. Sin embargo, lo más manifiesto, τὰ φαινόμενα, no es lo mismo para Tales que para la sirvienta.

La actitud de Pascal hacia la hermenéutica es un tema complejo cuya exploración cuidadosa bien vale la pena pero resulta imposible en este momento. Concentro la atención, por tanto, en un aspecto a la vez clave y asequible para una explicación breve. Los espacios infinitos hacen imposible y fatua la θεωρία porque en rigor no hay nada que ver en ellos y todo lo que creemos ver carece de importancia. En lugar de ver, de θεωρεῖν, hay que leer la Biblia o, en general, hay que **escuchar** el μῦθος sobre el todo. Escuchándolo nos percatamos de que no todo lo que dice es claro, de que tiene estructuras complejas, sentidos polívocos, pasajes obscuros: en suma, de que se requiere hacer hermenéutica. El μῦθος de la génesis del mundo lo podemos leer o escuchar innumerables veces y desocultar paulatinamente sentidos que no aparecían al principio. Pero al mismo tiempo hay que decir que frente a ese μῦθος la actividad teorética carece de objeto y, en rigor, no hay de que dar un λόγος. En general, por tanto, la hermenéutica siempre fue y sigue siendo una actividad arraigada en la conciencia religiosa para la cual, como para Pascal, la θεωρία y el λόγον διδόναι son vanidad de vanidades.

## II

Los primeros teóricos, a quienes Aristóteles llamó φυσιόλογοι y los filólogos modernos bautizaron como "presocráticos" pretendieron dar

razón, λόγον διδόναι de la totalidad, la cual a su vez es lo que llamaban φύσις. Los dos logoi fundamentales, de Heráclito y Parménides, se intitulan περὶ φύσεως. Ambos esfuerzos por dar razón del todo fracasaron, conforme nos lo hacen ver tanto Platón en el *Sofista* como Aristóteles en su *Física* y *Metafísica*. La mera mención de los títulos de las obras es suficiente para aludir a la complejidad del problema. Quiero centrar la atención en un solo tema: en las consecuencias que este fracaso presocrático tuvo para el filosofar, para el deseo de dar razón del todo. Concentraré la atención en el cambio del sentido del λόγον διδόναι operado por Platón, consecuencia que a su vez se sigue de la interpretación platónica del θεωρεῖν como νοεῖν. Una explicación más completa requeriría que además se precisara la versión aristotélica de este cambio, pues sólo comprendiendo ambos se esclarece la situación actual de la hermenéutica. También cabe subrayar que no puedo ni siquiera esbozar los argumentos del parricidio del Extranjero en el *Sofista* , me limito a enunicar sus resultados.

Según el relato hecho por Sócrates en un famoso pasaje del *Fedón*, durante su juventud estudió a los φυσιόλογοι, en particular a Anaxágoras. De esas investigaciones sacó en claro que el esfuerzo de los primeros filósofos por dar razón del todo era tan imposible como mirar al sol directamente. Ver la φύσις directamente ciega al investigador. La "ceguera" es explicada en el *Sofista* como la imposibilidad de ofrecer un λόγος no contradictorio de la naturaleza del ser, pues, en efecto, el esfuerzo por dar el λόγος sólo se cumple cabalmente cuando no desemboca en aporías. Consciente de ello, Sócrates decidió llevar a cabo lo que él llama la "segunda navegación", expresión náutica que se refiere a la necesidad de remar cuando el viento falla y no infla las velas. "Remar" vale por llevar a cabo el trabajo cuidadoso y laborioso que no realizaron los φυσιόλογοι. Y, en efecto, tanto Heráclito como Parménides conducen al silencio en el cual θεωρεῖν significa "ver" que todo es uno e inefable. Para que la filosofía sea posible es necesario explicar por qué los primeros esfuerzos por hablar del todo naufragaron. Esto lo saben perfectamente Platón y Aristóteles, cual se colige del cuidado con el cual se dedicaron a mostrar las insuficiencias y aporías ineludibles de los λόγοι de sus predecesores. La segunda navegación socrática consiste en reconocer que, no pudiendo mirar directamente al ser, estamos obligados a recurrir a las imágenes que de él se obtienen

mediante el *logos*: Para ello es menester **escuchar** el *λογος*, pues el *θεωρεῖν* o "ver" directo no es posible. Escuchándolo podemos captar sus articulaciones y ver en ellas los *εἴδη* que la palabra y sólo la palabra hace visibles para el alma.

Un ejemplo de la "segunda navegación" se encuentra en el famoso pasaje de la línea dividida de la *República*. Cuando Glaucón, el interlocutor de Sócrates en ese momento del diálogo, no entiende la naturaleza del bien y por lo mismo de la filosofía, su maestro recurre a una imagen del conocimiento para ayudarlo a entender mejor. La línea es una imagen del todo, su división en dos partes, una que corresponde a lo inteligible y otra a lo visible, es una manera de *λόγον διδόναι*, es decir, de hablar de la articulación del todo. Sin embargo, Sócrates insiste, a lo largo del pasaje, en que la línea dividida es una imagen muy simplificada del esfuerzo por dar una versión exhaustiva y coherente de la relación entre ser y pensar. Una de las enseñanzas más importantes de esta imagen es que la capatción noética del ser, es decir, los *νοητά* que originan y hacen posible dar razón del ser, no son ellos mismos asequibles al *λόγος*. En otros términos, la imagen de la línea dividida enseña que el *λόγον διδόναι* es un esfuerzo de la *διάνοια*, que necesariamente trabaja con imágenes de los *νοητά*. La consecuencia inmediata es que el discurso humano sólo puede ofrecer imágenes del todo. Y una vez aceptado esto nos vemos obligados a preguntar si podemos distinguir las imágenes verdaderas de las falsas. El *Sofista* se ocupa con gran detalle de esta cuestión. No puedo abordar aquí los complejos y sutiles análisis de ese diálogo, pero para los propósitos de esta meditación es suficiente notar que si todo esfuerzo por dar razón del todo produce, en vez de un *θεωρεῖν* una imagen, entonces lo que se obtiene es un *μῦθος*. Y aquí está la cuestión crucial: si mediante el esfuerzo del pensar se puede distinguir una imagen falsa del todo de una verdadera, pero al mismo tiempo no se puede dar razón de la falsedad de una y la veracidad de la otra, la filosofía es posible pero la "ontología" necesariamente es mitología. Si, por el contrario, no se puede distinguirlas, la filosofía es imposible y la ontología también es mitología. En el primer caso, el mito apunta hacia la verdad, en el segundo, no apunta a nada más allá de sí mismo. En el primer caso, la hermenéutica es el instrumento filosófico mediante el cual se accede a la *νόησις* silenciosa que capta la verdad. En el segundo, el hecho de no poder distinguir la imagen verdadera de la falsa es equivalente a decir que en vez del *λόγον διδόναι* requerido por la filosofía se tiene un *λόγος ποιετικός*, es decir, un poema. Pero

como no se puede distinguir la veracidad de los poemas ontológicos, la filosofía es imposible. En consecuencia, la hermenéutica obtendrá su carácter del status que el poema ontológico tenga para quien lo escucha. Si el poema es, como Sócrates dice en la *República* que puede serlo, un cuento que escuchamos como escuchamos los que cuentan las ancianas, la hermenéutica no pasa de ser un juego complicado. Pero un poema ontológico también es un poema teológico y por lo mismo necesariamente entra en conflicto con los mitos no filosóficos de una comunidad. Es en ese momento que parece haber conflicto entre filosofía y poesía, pero, si miramos con más cuidado el asunto, es claro que la polémica se da entre poemas rivales, puesto que la filosofía de hecho resultó ser poesía.

Hay una tercer vía, la única en la cual en rigor es posible el *λόγον διδόναι*. Es la vía que mantuvo en vilo el filosofar de Aristóteles y de Hegel, pues ellos son los únicos que han mantenido que sí es posible la sabiduría completa, es decir, la que tiene quien puede expresar discursivamente la articulación del todo, que es lo mismo que decir que el sabio es el que puede dar el logos sobre la relación entre las diversas imágenes del todo. La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es ese *λόγος*. Ya no tengo espacio para ofrecerles aunque sea un esbozo de los argumentos de ambos. Sólo puedo hacer dos observaciones: Para Aristóteles, *ἑρμενεύειν* es la actividad que describe en su tratado intitulado *Peri hermeneias*, cuya misión es estudiar la articulación del *λόγος* en cuanto éste nos brinda una imagen de la articulación del ser. Estudiamos la naturaleza del substantivo y del verbo porque en ellos aparecen imágenes de la relación entre géneros y especies, así como la imagen del movimiento de la naturaleza. Atendiendo a los usos del logos podemos llegar a captar y explicar la articulación de la totalidad. En suma, para Aristóteles, la hermenéutica es una de las disciplinas que forman al *Organon*, el "instrumento" por antonomasia. El *Organon* es la "lógica", es decir, el examen del *λόγος* en cuanto medio en el cual aparece el ser. La segunda observación es que Hegel llama a su "ontología" *Wissenchaft der logik*, o "Ciencia de la lógica" porque conserva, necesariamente, la comprensión aristotélica del *λόγος*. Hegel tampoco necesita de la hermenéutica como disciplina del saber por las razones que he tratado de esbozar.

## III

Para concluir expreso sucintamente mi tesis. Si el esfuerzo genuinamente filosófico consiste en dar razón del todo, *λόγον διδόναι*, y por "ontología" entendemos precisamente esa actividad entonces no hay relación posible entre hermenéutica y ontología. En rigor, el esfuerzo hermenéutico sólo tiene vigencia cuando se ha decidido que la filosofía es imposible porque la articulación discursiva completa del todo es imposible o no podemos distinguir entre imágenes verdaderas y falsas de éste. *Hermeneuein* nos remite al mito y por ende a la poesía. *Λόγον διδόναι* es lo que hace el filósofo. Espero que mi explicación contribuya a erradicar el *oxímoron* que nos ocupa y dejemos de hablar tanto de "hermenéutica y ontología" como de "hermenéutica filσsófica".

# EL JUEGO DE LAS ARGUMENTACIONES. SU LUGAR EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER.

*José Luis Calderón C.*[*]

*La racionalidad contemporánea ha entendido que si bien una de sus formas es la demostración lógica, ésta no es original ni, mucho menos, la única. Si es posible hablar de una razón hermenéutica, ella debe entenderse como razón argumentativa, en la que la conclusión es algo que se posterga en dirección a un sentido que se abre como "otro" sentido. Lo más propio de la razón no es demostrar, sino dialogar y, en tal medida, jugar las posibilidades que en el propio ejercicio argumentativo se abren cada vez.*

## Voluntad de diálogo

Hace tiempo, hace demasiado tiempo —ha dicho Heidegger— que "el pensar está en seco". Esta resequedad del pensamiento es la de su interpretación técnica al servicio del hacer y ejecutar. Custodiado por la lógica, el hacerse valer el pensamiento por el imperialismo de la lógica, el hacerse valer el pensamiento en calidad de *tejne*, entrega el habla a nuestro mero querer y negociar; lo entrega, finalmente, a la "dictadura de la publicidad", en la que, violando todo límite, se expande la objetivación como el modo de acceso uniforme a todo y para todos. La decadencia del lenguaje, que corroe la responsabilidad estética y moral de su empleo, resulta —según dice el propio Heidegger— del proceso metafísico-moderno (metafísica de la subjetividad) en que el pensar y el

[*] Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

habla se han salido de su elemento, que es el ser. De manera que el empobrecimiento del habla viene, en último término, del peligro que se cierne sobre la esencia del hombre, que es tal esencia por su cercanía al propio ser, ahora descuidado.[1]

Pero si en palabras de Gadamer "la verdadera humanidad del hombre no es otra que la de hacerse capaz de entrar en diálogo",[2] esta capacidad es justo para Heidegger la que corresponde a la idea de elemento: el elemento es lo propiamente capaz. Ser capaz de es "lo posible", es lo que puede dejar que algo sea en su esencia, es hacerse de ese algo, pero porque uno lo quiere. Expresado en una palabra como la dicha por el mismo Heidegger—: "amar" es la esencia de la capacidad, ... o de nuevo con Gadamer, la capacidad de entrar en diálogo es la de la buena voluntad: "siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad".[3]

Lo que sea entonces que haya legítimamente que interpretar —según Heidegger acerca del difícil, oscuro y discutible planteamiento del pensar como el "pensar del ser" o del habla como el "habla del ser", no podemos, para lo que aquí nos ocupa, dejar de atribuirle a la consumación del pensar, a la consumación de esta "referencia (o interpelación) del ser a la esencia del hombre", el elemento del entedimiento: el entendimiento de los hombres entre sí. Al momento, pues, en que el pensar se sale de su elemento haciéndose valer como técnica, se interrumpen o neutralizan las capacidades más plenas de diálogo y entendimiento, que traducido a los planteamientos de Gadamer, significa que el entendimiento humano y nada más que éste, es el elemento en que el pensar tiene su ser y su rigor.

Es un hecho, de suyo claro, que para el dominio técnico de las cosas y hasta el que se ejerce sobre las propias personas y grupos, se requiere de un entenderse entre sí los que todo quieren menos un bien de desarrollo humano- social. El entendimiento, entonces, en el sentido de la hermenéutica filosófica, no es el que únicamente se refiere a la significación o inteligibilidad, como propiedad inherente al lenguaje, ni el que habla de un acuerdo efectivo de los sujetos acerca de una acción instrumental o estratégica, sino el que cobra una resonancia ética irrebasable: el entenderse entre sí las personas bajo un elemento de bien, que en este caso y en principio no consiste sino en el ánimo de

---

[1] *Cfr.* Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo.*

[2] H. G. Gadamer. *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 209.

[3] *Ibidem*, p. 331.

abrirse al decir del otro, sabiendo que en última instancia no es sino el propio diálogo, sostenido hasta donde más, lo que permite la revisión acompañada o intersubjetiva y racional, del conjunto de las ideas que definen, para cada quien y para los demás, el sentido de las cosas en general.

También es así para E. Coreth, que en su reciente visita a la ciudad de México habló de la apertura al diálogo en términos de "benevolencia" o preocupación por el bien del otro como condición promordial de la comprensión hermenéutica. Pero tampoco se trata necesariamente —diríamos nosotros, aunque tampoco tiene por qué excluirse— de una preocupación por el bien del otro en lo que atañe directamente a su persona como tal , sino siempre, de manera esencial, una franca apertura a su decir en sí mismo, lo que redunda, esto sí, en algo bueno o positivo para todos. El hecho es que no vemos en función de qué la mecánica abierta del diálogo pueda resultar categóricamente contraproducente o perjudicial, si la misma intención dialógica, por su propio carácter racional y reflexivo, puede detectar en algún momento posible interferencias o desviaciones. Y si lo que mejor conviene en un momento dado es guardar silencio, pensando hasta en el caso límite o radical de que también habla Heidegger: el de que antes de hablar debemos "aprender a existir en lo innominado", esto es, que tenemos que "dejar que el ser nuevamente nos dirija la palabra", si bien esto suponga que entonces, posiblemente, "no tengamos ya nada que decir" o " sólo muy rara vez",[4] también aquí, por tanto, en el medio del propio diálogo, la palabra puede anunciar y hasta justificar su retirada, que según la trama general de las relaciones interpersonales y sociales, no puede ser, finalmente, sino provisional, puesto que —según afirma Gadamer— "el lenguaje es el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento y del consenso siempre mayor".[5]

Parece así, que el elemento ético constituye un punto límite para las consideraciones epistemológicas en torno a lo que teórica y prácticamente pueda pensarse, decirse y hacerse a propósito de si es posible o no, hasta dónde, por qué y de qué manera, entendernos unos con otros: sencillamente hay voluntad de diálogo, afán de entendimiento, o no lo hay, pues aunque las buenas intenciones resulten finalmente coartadas por todo tipo de opacidades, ¿qué otra cosa sino

---

[4] M. Heidegger, *op. cit.*

[5] H. G. Gadamer. *Verdad y Método* II, p. 152.

el sostenimiento de esta voluntad de comprensión y acuerdo es lo que podría, en un momento dado, clarificar, en grado mínimo si se quiere, tales causas de cominicación distorsionada? ¿A qué obedecen entonces, de dónde parten y qué pretenden los diferentes propósitos de explicación teórica y superación práctica de esas mismas resistencias, si no se cuenta, en general, con que, por una parte, un cierto acceso a ellas es de todas formas posible, al menos como para poder identificarlas como tales resistencias, y por otro lado, que cabe un determinado entendimiento de las personas entre sí, a propósito de lo que teórica y prácticamente se quiere decir y hacer en relacion a ellas? No es pues el caso de que la intención de diálogo sea incondicionada, pero sí es una instancia definitiva para la validación intersubjetiva de las formas de identificar e intentar superar los diferentes condicionamientos.

En este sentido, las varias aproximaciones investigativas al fenómeno de la comunicación humana y el entendimiento, no pueden dejar de confluir en el problema específicamente ético, ineludible, de las intenciones de diálogo, existentes o no, hechas explícitas o no, sostenidas con que grado de fuerza, para con los procedimientos de solución de los problemas en que nos reconocemos. Es el problema, en Gadamer, del "espíritu bueno o malo", de endurecimiento, paralización o espíritu abierto de comunicación que impera siempre en el diálogo. La universalidad, la virtualidad del lenguaje, el diálogo infinito, de los que habla el propio Gadamer, son esto mismo: capacidad de por lo menos aludir a algo, de mentar lo que está más allá de lo que se expresa, pero porque el punto de partida es el asumir la finitud humana que reconoce, para la hermeneútica filosófica, los límites de la experiencia del sentido.[6] Es lo indecible, sí, pero relativizado cada vez por la capacidad de avanzar en el decir: la voluntad de entenderse entre sí sobre algo en el mundo, dialogando y siempre de nuevo volviendo a dialogar; o en palabras de Habermas, son los "avances del sentido", que bajo "pretensiones de validez susceptibles de crítica", son sometidos a una "continua prueba de acreditación".[7] El hecho, en suma, es que —según expresa Gadamer— "lo que es, nunca se puede comprender del todo". No es entonces que todo sea hermenéutica, comprensión o sentido, pero sí es el caso que como afirma de nuevo Gadamer "todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje".[8]

---

[6] *Ibidem*, pp. 151 y 323.

[7] J. Habermas. *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 54.

[8] H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 152.

Si el diálogo, entonces, como lo plantea la hermenéutica filosófica de Gadamer, es la forma de realización del lenguaje, al lenguaje, según el concepto de acción comunicativa de Habermas, le es inmanente "el telos del entendimiento".[9] ¿Pero cuál es el sentido preciso de este *telos* de entendimiento lingüístico, cuál es su naturaleza y cuáles son sus alcances, si reconocemos que el lenguaje es también instancia de engaño, de dominación y de poder social? ¿O cabe hablar de una posible naturaleza "débil", intrínsecamente débil, del lenguaje en cuanto tal? Haciendo referencia a Humboldt, que dice que "todo comprender es siempre a la vez un no-comprender", Habermas habla de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico como "porosa por su propia naturaleza" y de que "cuanto más abstracto sea el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia".[10] Como sea, el elemento ético de la apertura al diálogo permea el problema de la capacidad y necesidad de convencernos unos a otros reflexivamente, en relación a la justeza o no de nuestro sentido general de vida, pues sin caer en la compulsión de querer universalizar nuestro punto de vista (ya que, como cuestiona Salvador Pániker, quién puede hoy en día decirle qué a quién o quién es capaz de seguir a quién),[11] es un hecho que el ánimo natural de que el otro pueda coincidir y aceptar nuestra manera de ver las cosas, es parte constitutiva del crédito que no podemos menos que atribuirle a nuestros propios planteamientos; de lo contrario y de nuevo no tiene sentido abrirse al diálogo, pues el diálogo está inmediatamente presto a la argumentación como forma reflexiva de la comunicación humana. ¿O es que tiene sentido realmente abrirse a él, para tan sólo exponer o contar cada participante lo que piensa y siente, pero sin rebatir nada, puesto que sería entrar ya al juego de las argumentaciones? ¿O es que no debe haber más consenso que el de favorecer el disenso, esto es, estar de acuerdo en que lo que mejor conviene es mantenerse en los desacuerdos? En Gadamer, por lo menos, si bien se reconocen abiertamente las diferencias, pues sin el elemento de lo particular, de lo ocasional o irrepetible, sencillamente dejaría de haber hermenéutica; si la apropiación o la "aplicación", el "trabajo de reflexión" o "trabajo espiritual", el "continuo-ser-activo-con" o función de "co-jugador"[12] que corresponde a cada quien como

---

[9] J. Habermas, *op. cit.*, p. 79.
[10] *Ibidem*, pp. 59 y 181.
[11] *Cfr.* S. Pániker.*Aproximación al origen.*
[12] *Cfr.* H. G. Gadamer. *La actualidad de lo bello.*

intérprete, es condición de posibilidad de la plenitud de sentido de cualquier decir, es importante subrayar que la preocupación principal de Gadamer o el aspecto que una y otra vez enfatiza, es el de "lo común": lo común que a todos vincula, desde un acuerdo de base, hasta una transformación en una verdad de reconocimiento humano.

El juego de las argumentaciones —dice Gadamer— refleja así "la pluralidad que va unida al ejercicio de la razón humana, al igual que la pluralidad que sintetiza las fuerzas opuestas en la unidad de un todo". El juego es "el consenso que se produce en la conversación", a partir del "contraste entre dis-curso y discurso", ... pero sin detenerse, pues es "el juego continuado en que 'se juega' la convivencia de los seres humanos".[13]

## Juego y comprensión

Argumentar es dar cuenta racional, disursiva, de aquellos planteamientos que, resultando problemáticos, se justifican así para su asentimiento. La mecánica de la argumentación, como forma reflexiva de la comunicación humana, procura convencer acerca de la validez o pertinencia de las diferentes emisiones que están siendo efectivamente cuestionadas o que las anticipa uno a cualquier objeción posible.

En Gadamer, la tónica de la argumentación se inspira por completo en la retórica, como forma general de comunicación que "da cohesión a la sociedad humana".[14] Lo propio del sentido retórico-hermenéutico de la argumentación, es su irreductibilidad a cualquier mecanismo formal de demostración última o criterio empírico de verificación. No hay resultados últimos o concluyentes en la argumentación retórica, que para Perelman se caracteriza por su "esencial cuestionabilidad".[15] Es claro que en el orden de la vida diaria no recurrimos a estas suertes formales o empíricas de argumentación —digamos— objetiva, pero el hecho que aquí resalta —recuperando Gadamer la elevación platónica de la retórica a dialéctica— es que la praxis vital no puede dejar de referirse a una idea de bien que mejor aglutine las diferentes expectativas de los individuos. Y justo una referencia de bien, de un bien humano-social y cultural, rebasa en

---

[13] H. G. Gadamer. *Verdad y método II*, pp. 265 y 131.
[14] *Ibidem*, p. 310.
[15] *Cfr.* CH. Perelman. *Tratado de la argumentación* (introducción), y M. Dobrosielski. "Lógica y retórica", UNAM

mucho, por su intrínseca naturaleza expresiva, intencional, valórica y multívoca, "la incidencia de la demostración" (Nietzsche) o "el poder del férreo concluir".[16] Dice así Gadamer que en la experiencia práctica de la vida "siempre podemos esperar que algún otro corrobore lo que damos por verdadero aunque no lo podamos demostrar".[17]

La verdad, entonces, es la de la "verosimilitud": la evidencia de lo comprensible, de lo que tiene sentido como "sentido común". Lo evidente supone una proposición, un argumento persuasivo que sólo se hace valer como preferente en el marco de lo posible y de lo probable, del más y el menos, de lo pensado y dicho y lo no-pensado y lo no-dicho; en suma, en el ámbito de la verdad y la no-verdad. En última instancia, lo evidente sorprende, se impone, más a partir de un padecer que de un hacer, pues su decir, que también en último término y en conjunto es el de la tradición como conocimiento, se autorrepresenta, se da a comprender: nos persuade en la medida en que nos abrimos a su interpelación. El movimiento que destaca Gadamer es, por tanto, el de la cosa misma y no el de la conciencia centrada en su pura fijación cognitiva e instrumental.

Si son siempre puntos de vista discutibles los que definen a la vida social, esto sólo se dirime mediante argumentación reflexiva, racional, pues mostrándose escéptico Gadamer contra una "sobreestimación irrealista de la razón", recupera las motivaciones emocionales del ánimo humano".[18]

Ahora bien, toda esta estructura de racionalidad práctica es el suelo nutricio de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu tanto pertenecen a esta realidad, como intervienen en ella bajo la mediación entre reflexión hermenéutica y práctica hermenéutica, entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a la tradición. El quehacer hermenéutico de las ciencias del espíritu toma en consideración, tematiza y promueve el problema de los objetivos o fines de la vida humana, de manera que, bajo un margen de incertidumbre, estas ciencias acerca del hombre asientan en su problematicidad su verdadera característica: los logoi o discursos, para los que la nivelación lógica del lenguaje queda de nuevo desplazada por la racionalidad de la argumentación retórica.

---

[16] -------------. *Verdad y método II*, cap. "¿Qué es la verdad?
[17] *Idem*.
[18] H. G. Gadamer. *Verdad y método I*, p. 660.

Sin embargo, el concepto gadameriano de argumentación se retrotrae a lo que es la mecánica básica de la comprensión hermenéutica como tal; esto es, si bien se extiende a lo que en Habermas es el discurso argumentativo y crítica argumentativa, es esencialmente anterior al momento definido de la argumentación formal o desempeño argumentativo de las diferentes pretensiones de validez. En la base de lo que, en términos de Habermas, es el discurso teórico, discurso práctico, discurso explicativo, crítica estética y crítica terapéutica, se encuentra la estructura hermenéutica universal que dice que "convencer y persuadir, sin posibilidad de una demostración, es la meta y pauta de la comprensión y la interpretación, no menos que la retórica y la oratoria...".[19] Toda mecánica formal de argumentación supone la comprensión, pero no todo proceso de comprensión desemboca en el desempeño argumentativo, formal, de tesis que se presentan para su asentimiento. En Gadamer, pues, el juego de las argumentaciones se localiza ya aquí en el momento básico de la resolución lingüística de la comprensión.

Pero si la instancia de realización del lenguaje es el diálogo, si la resolución lingüística de la comprensión es el diálogo mismo como intercambio sostenido de preguntas y respuestas, ésta es ya la estructura que reproduce la propia del juego en su esquema elemental: el movimiento de vaivén o automovimiento que sólo se produce en tanto que el ir y venir del sentido —en el caso, ya, del diálogo— no está fijado o no culmina en ninguno de los extremos como su final. No hay más sujeto que el juego mismo: el juego de preguntas y respuestas —movimiento dialógico— en que se realiza la comprensión: juego de comprensión, sin sustrato que sólo emerge a través de quien o quienes preguntan y responden pero de tal manera que no se retienen como ser-para-sí, sino antes bien, por el contrario, "se abandonan a la libertad de su propia expansión";[20] esto es —y de nuevo , se abren al diálogo, ya que no hay un "principio superior" a éste.[21] Pero abrirse al diálogo es, justo, ponerse en juego —autorrepresentarse, como se representa a sí mismo el juego, estableciendo, de esta manera, su modo de ser fundamental—; es poner en juego los prejuicios que constituyen nuestro ser histórico. Queriendo alguien darse a comprender, representando a otro alguien su propio decir, es interpelarlo, ponerlo en

[19] -------------. *Verdad y método II*, p. 229.
[20] -------------. *Verdad y método I*, p. 151.
[21] -------------. *Verdad y método II*, p. 399.

la pregunta, pero respondiendo ya a las preguntas, a los argumentos persuasivos que el interlocutor (el texto, la obra, el monumento, el tú, la tradición), a su vez, y de entrada, nos han dirigido con anterioridad, habiendo querido él mismo entenderse con alguien sobre algo.

De esta forma, si la argumentación, en Habermas, supone una "lógica del discurso" que pone entre paréntesis las pretensiones de validez de las tesis en desacuerdo,[22] en Gadamer podemos reconocer un planteamiento paralelo a este, a propósito de la puesta en suspenso de los prejuicios que, dando lugar así a la primacía hermenéutica de la pregunta, hacen posible la comprensión.[23] En este sentido, la "matizada incorporación de los prejuicios", el reconocimiento de lo que terminan siendo prejuicios verdaderos en lugar de los falsos —siempre en relación a la cosa, al asunto, al decir del caso y bajo el juego circular del todo y las partes—, definen el ser prejuicioso de la comprensión, y por ello mismo, como argumentativo, por no decir prudencial. En algo, pues, la formalidad del discurso argumentativo ensancha, reconstruye y sistematiza la naturaleza persuasiva, argumentativa, prudencial de la comprensión hermenéutica, pero porque también ésta misma recoge y reproduce —hasta en el diálogo silencioso y solitario o en el "debate interior"—[24] el ser social del lenguje, cuya realización en el diálogo está presta a la argumentación cada vez más en forma, pues la experiencia hermenéutica —dice Gadamer— o la constitución argumentativa del ser comprensivo del hombre, llegan tan lejos "como llega la disposición al diálogo entre los seres racionales",[25] a los que, por ello mismo, "no se les puede negar nunca la posibilidad de entendimiento".[26]

En Gadamer, pues, "el ámbito de los *persuasive arguments*" "parece dilatarse con el fenómeno universal de la comprensión y del entendimiento";[27] de esta manera, "la racionalidad de la argumentación retórica" como "factor definitorio de la sociedad",[28] es la matriz hermenéutica de la que parte y a donde retorna todo juego argumentativo: el del diálogo silencioso y solitario, hasta el del

---

[22] *Cfr.* J. Habermas. "Excurso sobre teoría de la argumentación", en *Teoría de la acción comunicativa I.*
[23] H. G. Gadamer. *Verdad y método I*, p. 369.
[24] *Cfr.* Eduardo Nicol. "Dialéctica", en *Crítica de la razón simbólica.*
[25] H. G. Gadamer. *Verdad y método I,* p. 660.
[26] --------------. *Verdad y método II*, p. 392.
[27] *Ibidem*, p. 369.
[28] *Ibidem*, p. 394.

discurso teórico, pasando por el de los tratos en la vida ordinaria; es el "suelo común (...) que une a todos los que hablan entre sí".[29]

Y si la argumentación supone juego, si la constitución argumentativa de la comprensión hermenéutica opera bajo el modelo del juego —que para Gadamer es un concepto de "amplísima aplicación"[30]—, es porque ambas instancias; el juego, por una parte, y la comprensión , la argumentación persuasiva y el diálogo, por el otro lado, esto es, la interpretación, comparten una misma estructura: básicamente, la de un momento de autoolvido, desprendimiento o disolución del ser-para-sí de los sujetos que juegan o dialogan, siendo así jugados por una "concreción superior" o "contexto de movimiento" que desarrolla su propia dinámica como factor determinante, pero para producir una verdad de reconocimiento humano que enriquece y transforma a los actores por igual: los del diálogo y los que participan, por ejemplo, de la obra de arte como la idealidad del juego.

Así entonces, tanto el juego como el diálogo dicen algo. Si jugar es jugar algo, comprender y decir es comprender algo como algo y decir algo acerca de algo. En última instancia, la referencia de algo como algo es, en el juego, la de que eso es juego y nada más, mientras que el decir del texto humano o de la tradición como diálogo no hace referencia sino a nuestra finitud. Pero en la base, ambos decires suponen dos estructuras que se implican entre sí: la esctructura lúdica del "como si" presupone la estructura interpretativa del "como algo" y el "como algo" interpretativo (como esto o como lo otro, como este algo o como esto otro —algo otro— está presto a deslizarse en el "como si" lúdico (como si este algo fuera algo otro, como si algo de pura apariencia fuera algo real). En este sentido, la estructura hermenéutica de la interpretación supone el elemento del juego y la estructura del juego supone el elemento de la interpretación: el juego es el de las interpretaciones y la interpretación es la de su puesta en juego.

...puesta en juego del sentido (siempre en "sentido direccional" y no substancial o metafísicamente presente) como dirección del pensar preguntante, como "camino de experiencia" y apertura de nuevas posibilidades. Puesta en juego del sentido, que si se cierra, si se cierra en el "hacer comunicativo" del juego,[31] lo hace como el sentido de la totalidad, como representación especulativa de la totalidad del juego que "es siempre resolución, puro cumplimiento, *enérgeia* que tiene en

---

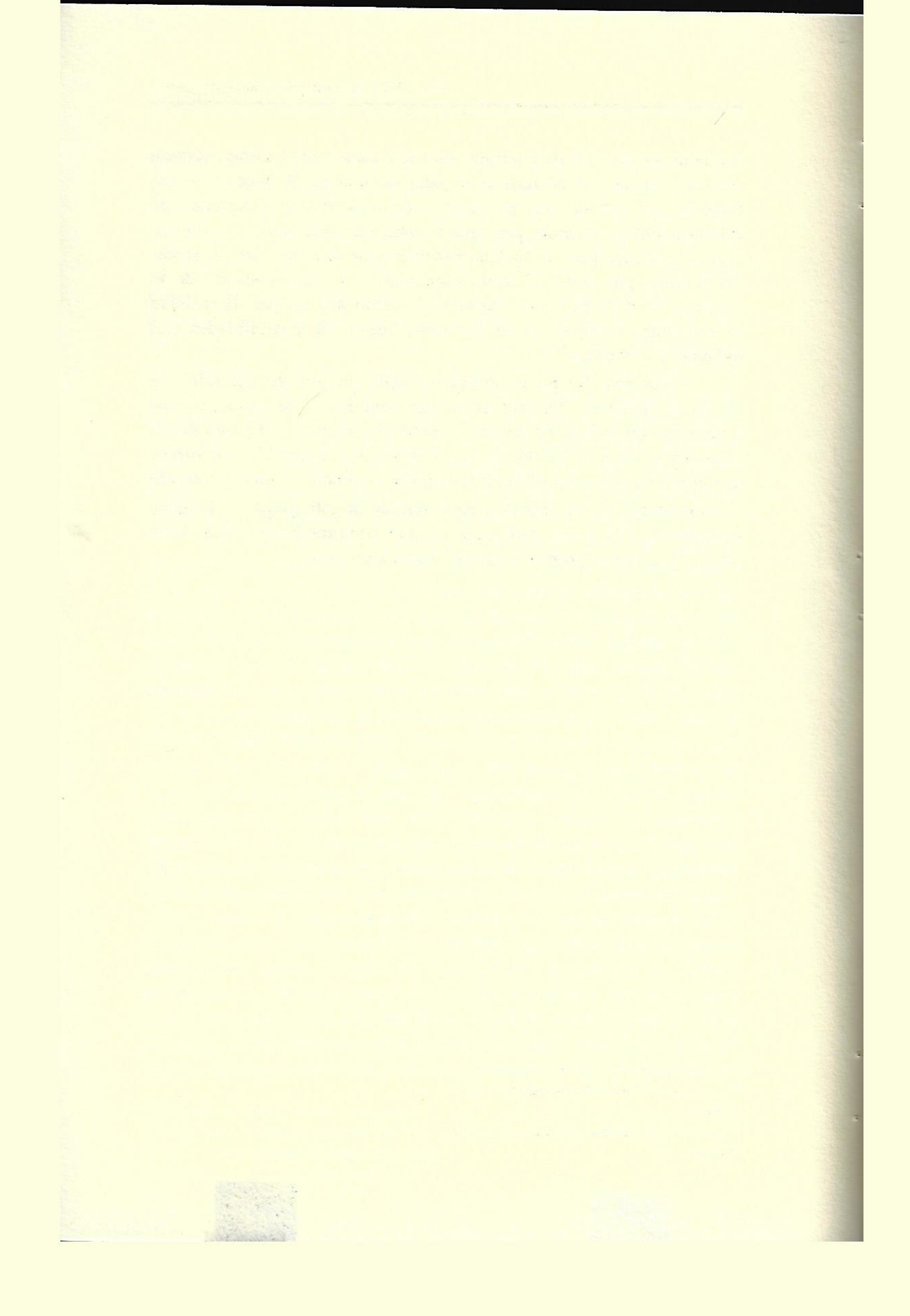
[29] --------------. *Verdad y método I*, p. 535.
[30] --------------. *Verdad y método II*, p. 265.
[31] --------------. *La actualidad de lo bello.*

sí misma su *télos*",[32] pero porque todo se resuelve en el ámbito cerrado de la apariencia; y si se cierra en el juego del diálogo, lo hace como una totalidad de sentido que es ocasión de una fusión horizóntica de entendimiento y acuerdo, pero que de inmediato reconoce y se abre al "carácter inconcluso" o "indeterminablemente abierto" del acontecer del sentido, por tanto, al juego especulativo o representación de lo dicho en lo no-dicho y lo no-dicho en lo dicho, puesto que "la realidad se encuentra siempre en un horizonte futuro de posibilidades (...) todavía no dirimidas".[33]

Como sea, "lo que es, nunca se puede comprender del todo" —ha dicho Gadamer. No hay un primer sentido de las cosas, ni una interpretación última. El diálogo es entonces infinito y el juego de las argumentaciones es el todo de la interpretación, como "lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo".[34] En este sentido —en el juego de este sentido y en el sentido de este juego— "la única inmediatez y el único dato real, es que comprendemos algo como 'algo'"[35] ... y muy pronto "como si" fuera algo otro.

---

[32] -------------. *Verdad y método I*, p. 157.
[33] *Idem.*
[34] -------------. *Verdad y método II*, p. 327.
[35] *Idem.*



# LA FUERZA RELIGIOSA DE LA POLÍTICA. HERMENÉUTICA CRISTIANA DE LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA

*José María Mardones**

*El autor propone una suerte de hermenéutica básica de la política o de la reflexión crítico religiosa (cristiana) de las legitimaciones del poder político y sus leyes, que no acepta la pretendida secularización total de nuestra cultura. De fondo, se trata de la confrontación entre la religión cristiana y la racionalidad política tal y como se manifiestan dentro del modelo democrático liberal contemporáneo. El autor comienza exponiendo los orígenes fundamentales de la autoridad de la ley, después explicita los principios hermenéuticos claves del cristianismo —el punto de vista de la víctima, el recuerdo de la pasión y la razón de los vencidos— y, finalmente, se centra en la aportación cristiana a la política democrática.*

## 1. Las bases sagradas del poder político

En la historia del pensamiento nos topamos pronto en los albores de la Ilustración con autores que remiten la fuerza de la aceptación de la ley a la "mística". Es el caso de Montaigne[1] y de Pascal.[2] La expresión es "le fondement mystique de l`autorité". Este "fundamento místico" de la autoridad de las leyes permite aceptar a las leyes. Las leyes, dirá Montaigne, no se aceptan porque sean justas, sino porque son leyes.

---

* Instituto de Filosofía (CSIC), Madrid

[1] Cfr. Montaigne. *Essais*, Capit. XIII, "De l`expérience", Bibliothèque de la Pléaiade, 1203.

[2] Cfr. *Pensées*. ed. Brunschvicg, 294, p. 467.

¿De donde procede, entonces, esta capacidad para hacerse obedecer, es decir, para ser reconocidas como leyes?

Pascal no encuentra ni en la esencia de la justicia ni en el soberano o en la costumbre, la fuerza sobre la que descansa la autoridad de la ley. "Nada, siguiendo únicamente la razón, es justo por sí; todo se quiebra con el tiempo". Para que se pueda sostener la justicia de las leyes hay que recurrir a la fuerza. Pascal ve ligadas estrechamente la fuerza y la justicia: la fuerza sin justicia es tiranía; la justicia sin la fuerza es impotente y está a merced de cualquier rechazo; se precisa la conjunción de la justicia y la fuerza para que lo que es justo sea fuerte y lo que es fuerte sea justo.[3]

Montaigne claramente se inclina para explicar la autoridad de las leyes en el "crédito" que les otorgamos. Una especie de acto de fe que, por supuesto, no tiene base ni ontológica ni racional. Son una "ficción legítima sobre la que se funda la verdad de su justicia".[4] Pero sucede que la explicación no nos aclara qué es una ficción legítima ni qué quiere decir propiamente fundar la verdad de la justicia de las leyes.[5]

Con J.Derrida tendremos que convenir en que las aportaciones de Pascal y Montaigne suponen una "crítica de la ideología jurídica" acerca del surgimiento de la justicia y del derecho. Nos hacen reparar en el momento inicial, fundamentador, institucionalizador y legitimador del derecho o la autoridad de las leyes. Asistimos espectantes a cómo se fragua el poder político en la sociedad; al nacimiento de la autoridad de las leyes que nos gobiernan en tanto que leyes.

Derrida atisba en las reflexiones de estos dos autores sobre la aurora de la justicia y del derecho "una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia".[6] Se trata de una fuerza performativa, no tanto de una mera fuerza física y violenta. Esta violencia performativa que establece una nueva interpretación en la inauguración de una justicia y de una ley, no viene de ninguna otra cosa preexistente, sino que nace justamente en la decisión que instaura la novedad. No podemos ir más atrás de este límite. Se advierte aquí la performatividad del lenguaje mismo y su poder. Es lo que Derrida, cambiando el sentido de

---

[3] *Ibidem*, p. 298.

[4] Cfr. Montaigne. *Essais*, II, cap. XII, p. 601.

[5] Cfr. J.Derrida. *Force de loi*, París, Galilée, 1994, p. 30; trabajo al que seguimos en estos primeros planteamientos.

[6] *Ibidem*, p. 32

Montaigne y Pascal, llamarà "místico": un silencio amurallado en la estructura violenta del acto fundador y que no es expresable en el lenguaje.

Es decir, finalmente, el origen de la autoridad, el fundamento o fundación de la autoridad de la justicia como ley no se puede apoyar más que en la ley misma, en una violencia sin fundamento.[7] Hay una suerte de irrupción violenta en la decisión performativa. Claro está que entonces esta fundación performativa del derecho posee condiciones y convenciones previas. Por ejemplo, un Estado de derecho, un espacio nacional e internacional, etc. Y estas condiciones son interpretables, criticables o deconstruibles, pero el fundamento último es, por definición, no fundado. Dicho de otra manera, todo es interpretable, deconstruible, excepto la justicia, la ley en sí misma, si tal cosa existe. Por esta razón, dirá Derrida, la deconstrucción o interpretación tiene lugar en un intervalo entre la no interpretabilidad de la justicia y la interpretabilidad del derecho. Y habrá que percibir que tras todo intento de interpretación no consciente de esta aporía de la justicia, se desarrolla una estrategia de disimulo, rechazo y ocultación del acto violento de la fundación. Interpretamos para olvidarnos o para ocultar este lado oscuro de la decisión y el poder que instaura un orden pretendidamente claro y diáfano.

Esta "idea de la justicia", que siempre se presenta en la actuación política concreta encarnada en leyes y derecho situados, es imposible de ser expresada en toda su profundidad irreductible. Aquí se asienta otra dimensión de ese carácter "místico", misterioso y que remite al misterio de la justicia. Como así mismo sucede con la misma indecibilidad de la singularidad histórica a la que se remite la ley en su concrección y en su pretendida universalidad general.

Visto desde esta perspectiva, el proceso político tiene algo de hermenéutica interminable: se juega siempre en un movimiento de concrección y de cálculo que jamás agota el concepto, la idea de justicia y derecho, que a su vez anima continuamente la politización.

Pero hemos de volver sobre la cuestión de los orígenes o del fundamento de la política vista a través de la fundamentación de la autoridad de la ley. Hemos alcanzado a ver una fundamentación performativa que irrumpe siempre con violencia. Avanzando - bajo la égida derridiana- en la historia del pensamiento, llegamos hasta

[7] Cfr. *ibidem*, *op. cit.*, p. 34.

W.Benjamin[8] donde encontramos una reflexión sobre el momento violento fundador del derecho ("Gewalt"= fuerza de la ley). Supone una suspensión del derecho, una "epojé", en la que al derecho se le impone una instancia de no derecho. Es una imposición violenta. W.Benjamin ve siempre la violencia como ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. Hay una violencia fundadora que instituye el derecho ("die rechtsetzende Gewalt") y una violencia conservadora que mantiene, confirma y asegura la aplicabilidad del derecho ("die rechterhaltende Gewalt").[9] Una violencia que, como advierte Derrida, es fundamentalmente la misma: ya que no hay oposición entre institución y conservación, en la violencia fundadora está ya ínsita la continuación y la promesa de la conservación.[10] Lo que existe, por tanto, es la violencia pura fundadora que contamina, diferencialmente, todas las demás. La violencia fundadora está "representada" en la violencia conservadora.

Una situación o momento que siempre ha tenido lugar y nunca ha tenido lugar en una presencia. Es el momento del vacío en el que el derecho está suspendido de un acto performativo puro. El sujeto de tal acto performativo puro no estaría frente a la ley, sino ante la ley indeterminada y por venir.

En esta situación del acto performativo que instituye la ley, la ley se muestra transcendente al sujeto. La ley es transcendente y "teológica" porque es promesa y por-venir, que, sin embargo, se hace inmanente y finita. Cuando triunfa una determinada fundamentación, se sientan las condiciones para que se inicie un proceso interpretativo que de sentido a lo acontecido y legitime la violencia que ha producido, entre otras cosas, el mismo modelo interpretativo, es decir el discurso de su propia autolegitimación. Un círculo hermenéutico que encubre un círculo de la violencia fundadora. Violencia jurídico simbólica, performativa, que tiene lugar en el interior de la misma lectura interpretativa.[11]

---

[8] Cfr. W.Benjamin. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1965, pp. 29-65.

[9] *Ibidem*, p. 40. Como recuerda J.Derrida, *Force de loi*, pp. 76-77, este ensayo sobre la "Crítica de la violencia" y el señalar las dos clases de violencia en el origen de la autoridad de la ley, le valió a W.Benjamin una carta de felicitación del Carl Schmitt.

[10] J.Derrida, *ibidem*, pp. 93-94.

[11] Cfr. J.Derrida, *ibidem*, pp. 89-91.

Después de este análisis coimplicativo de la violencia y del derecho, la ley, se podría sacar la consecuencia con W.Benjamin, de que "en el corazón del derecho hay algo de podrido"; podríamos retrotraernos hasta Heráclito y ver en la guerra ("pólemos pater panton") la ley oculta de toda la naturaleza y el origen de la justicia ("la lucha es justicia"); o afirmar con Carl Schmitt el derecho de la guerra como la posibilidad misma de la política. Pero la violencia guerrera o del "fuera de la ley" no es lo originario ni arquetípico, sino el elemento sancionador de fines presentados pretendidamente como "naturales" (el territorio, los bienes, las mujeres, etc). La visión de esta violencia fundadora parece fàcil de criticar, sin embargo, no se la puede hacer comparecer frente a ninguna institución de derecho preexistente. El momento revolucionario, la decisión excepcional que establece el nuevo derecho, no pertenece a ningún contínuo histórico. ¿Cómo, entonces, efectuar la crítica de la violencia pura? Esta dificultad de criticar la violencia originaria es la razón de su olvido. Y esta pérdida de consciencia de la violencia fundadora está sin duda en la degeneración de la violencia institucional de todos los regímenes, incluído el democrático.

Un modo o intento de efectuar esta crítica la realiza W.Benjamin contraponiendo a la violencia fundante y originaria de la autoridad y poder de la ley, que es "mítica", la violencia de Dios, destructora del derecho y la ley. ¿Qué quiere decir Benjamin en estos oscuros párrafos?

Benjamin quiere sentar la diferencia entre la violencia mitológica (griega) que se ejerce contra la vida pura y simple y la violencia divina (bíblica) que se sacrifica por salvar la vida. En los dos casos hay sacrificio violento, pero de muy distinto signo: en un caso se exige el sacrificio; en otro se acepta y asume. La violencia divina que se entrega instaura así el respeto a la vida más allá del derecho: "No matarás". Una sacralización del hombre y de toda vida. Quizá se pueda dar un paso más todavía y decir que en esta sacralización de la vida , lo que hay de sagrado no es la vida, sino la justicia de la vida, la vida más allá de la vida. Ahora bien, sospechamos con Derrida, que tales afirmaciones sólo las puede efectuar Benjamin desde una filosofía de la historia.[12] ¿Cómo se puede conocer o tener certeza de la violencia divina?

---

[12] *Ibidem*, p. 128.

La violencia divina y justa, la justicia por encima del derecho y del Estado no es cognoscible. Sólo se tiene humanamente conocimiento de la violencia mitológica que instaura la autoridad del derecho pero que es indecidible para el hombre. Parece tener razón Derrida en criticar a Benjamin en este intento de sobrepasar la violencia mitológica, sagrada, fundadora, mediante el recurso no confesado al Dios bíblico. Pero hay una intuición en Benjamin que no quisieramos perder: intenta hacer valer una idea bíblica que, sin embargo, no puede expresarla filosóficamente. De nuevo nos encontramos ante la lucha benjaminiana por expresar ateológicamente una idea teológica.

Pero antes de encaminarnos por la crítica religiosa, bíblica, del poder político, vamos a examinar otros intentos por sanar la (violencia) sagrada fundamentadora de la autoridad de la ley. ¿No hay sanación racional para estos orígenes "místicos" o sacrales?

## 2. La sanación comunicativa de la fundamentación sagrada originaria de la autoridad de la ley

J.Habermas, el representante de la hermenéutica crítica comunicativa de la Escuela de Frankfurt, es consciente de la mano de E.Durkheim, de las raíces sacras de la autoridad moral de las normas sociales.[13] No hablarán de la violencia de lo sagrado, aunque la ambigüedad de lo tremendo y coercitivo de lo sagrado/ normativo pudiera aproximarse a cierta violencia.

Para Durkheim[14] las normas sociales están investidas de una autoridad especial, en virtud de la cual son obedecidas por el hecho de mandar. La explicación del caso originario de las normas preestatales, le lleva a Durkheim a notar la fuerza obligatoria que poseen en las que se basan las sanciones en caso de violación de la norma. Durkheim subrayará dos características de los "hechos morales". En primer lugar,

---

[13] Cfr. J.Habermas. *Teoría de la acción comunicativa, II*, Madrid, Taurus, 1988, p. 70. La centralidad de los ritos/ mitos de muerte y resurrección centrados en la figura del rey, de los que dan testimonio la cultura egipcia y mesopotámica, indica cómo, relativamente pronto, hacia el 5.000-4500 a.C.,en los albores de la civilización, se procedía a integrar sacralmente junto a las fuerzas de la naturaleza, la autoridad y el poder de la vida social y política. Cfr. E.O. James. "Mith and Ritual", *Eranos Jahrbuch* vol. XVII, Zürich, Rhein Verlag, 1950, pp. 79-120,101.

[14] Cfr. E.Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

el carácter impersonal que la autoridad moral posee: una suerte de desinterés personal y de universalidad de las expectativas de comportamiento normadas moralmente. En segundo lugar, la ambivalencia afectiva que la autoridad moral provoca en el actor, una coerción y, a la vez, una atracciòn. Se sientan así las bases para señalar una semejanza entre la validez de las normas morales y el aura de lo santo. De esta analogía estructural entre lo santo y lo moral, concluye Durkheim que la moral tiene una base sacra.

Habermas se apoya en este análisis durkheiminao para ir más adelante. Destacamos lo más central del razonamiento habermasiano.

Habermas efectúa un "experimento mental" que es toda una reconstrucciòn hipotética de un estado inicial en el que la sociedad se supone en un estadio sagrado que todavía no necesita de una mediación linguística de la práctica ritual, y carece de un ámbito profano que todavía no permite una mediación linguística de la cooperación. Es una sociedad que aparece dotada de una dinámica propia sagrada.[15] En este caso límite de una sociedad totalmente integrada sacralmente, el consenso valorativo y los procesos de entendimiento entre los individuos quedan respringidos haste el punto que se pudiera hablar con Wittgenstein de una "holganza del lenguaje" que queda exento de funciones sociales. Las estructuras de la imagen del mundo, de las instituciones y de la personalidad no se han separado todavía; están fundidas en la conciencia colectiva. Habermas dirá- aquí está su experimento mental- que en esta supuesta sociedad monolíticamente integrada, en cuanto se desate el potencial de la racionalidad de la acciòn orientada al entendimiento, se comienzan a separar los aspectos estructurales de la sociedad, el saber sacro del profano, las experiencias de tipo normativo de las expresivas. Se forma así -dicho en la jerga habermasiana- en los actos de habla un concepto de validez que "es ciertamente un trasunto de la autoridad de lo santo anclada en los paleosímbolos, pero que posee una naturaleza genuinamente linguística".[16] Resumiendo la tesis habermasiana: la linguistificación de lo sacro, cambia la integración social y sustituye la autoridad de lo santo en las normas sociales por el consenso alcanzado comunicativamente. La acción comunicativa, la fuerza de la validez que funciona en la comunicación, sustituye a la sacralidad.

---

[15] J.Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 124-25.
[16] *Ibidem*, p. 128.

No se olvida el parentesco existente entre religión y moral, o más exactamente, entre lo sagrado y los orígenes de la fuerza normativa moral, incluso se reconoce que "la moral conserva todavía algo de la capacidad de penetración que caracterizó a los poderes sacros del origen",[17] pero es la moral universalista que de ahí se deriva la encargada hoy de validar las normas morales. La acción comunicativa sustituye a la religión.

El intento habermasiano está claro: reconoce los orígenes sacros de las normas sociales, pero hoy estaría susbsumido tal potencial sacro por la validez que genera la acción comunicativa. Habríamos, en el curso de la evolución sociocultural y humana superado el estadio sacro mediante su progresiva linguistización. Habermas pretende una racionalización de la moral y de la política que evitara la oscuridad de esos rastros sagrados o "místicos"

Pero, ¿es tan clara esta superación de lo sagrado en la política y en la autoridad o fuerza de lo político? ¿No asistimos mas bien a la manifestación de multitud de "sacralizaciones " de lo político en la sociedad democrática, que nos hablan de una no superación de lo sacro a pasar de su pretendida linguistificación? ¿No sería preferible un reconocimiento explícito de ese "rastro" religioso y ver sus aportaciones para una racionalización y humanización de la política?

## 3. El contractualismo puro es un mito

La sospecha de la presencia de lo sagrado o la religión en la política democrática fue bien visto por Tocqueville en el caso de la política norteamericana. La expresión del autor de la *Democracia en América* ha quedado como la expresión plástica de la importancia y presencia de la religión en la democracia americana: "la religión era la primera de sus instituciones políticas".[18] Esta presencia ha sido reafirmada por estudiosos sociales como R.Bellah y Ph. E. Hammond.[19] Especialmente este último autor señala cómo la democracia republicana se basa en una comunidad participativa de ciudadanos. Pero tal comunidad supone un sentido solidario que hace a los miembros/ ciudadanos conscientes

---

[17] *Ibidem*, p. 132.

[18] Cfr. A.Tocqueville. *Democracia en América*, Madrid, Sarpe, 1984, vol. I, p. 293.

[19] Cfr. R.Bellah, Ph. E. Hammond. *Varieties of Civil Religion*, S.Francisco, N.Y., London, Harper & Row, 1980, p. 9s.

de su igualdad, libertad y recíproca dependencia. En el fondo se está postulando un compromiso ético de los ciudadanos. La pregunta que surge inmediatamente es ¿de dónde procede esta valoración y actitudes? ¿No se presupone una simbolización de la sociedad y del orden último de la existencia?

Para Hammond tal simbolización no puede ser otra cosa que el culto de la república misma como el supremo bien. El contractualismo sólo no logra esta vinculación mutua y esta conciencia de solidaridad. Tampoco lo proporciona el simple juego de los intereses propios que se transmuta en interés común, como quisieran los liberales; se precisa de una cosmovisión o "aparato metafísico", mediante el cual las personas interpreten su destino, comprendan el bien y el mal en sus vidas y le den sentido mediante rituales. Todo lo que justamente ha sido expresado tradicionalmente por la vía de las religiones. En el caso nortemericano se ha expresado mediante la teología calvinista (la alianza, *The Covenant*). Hoy las expresiones y vehículos pueden cambiar, incluso se pueden expresar en términos no teológicos mediante una filosofía pública. Pero lo que no parece factible es eliminar la referencia a lo sagrado.[20] Detrás de la solidaridad a la que apela la sociedad democrática hay algo más que pura intersubjetividad o contrato social, hay una "ventana abierta a lo sagrado".[21]

H. Arendt ya manifestó su distancia frente a las fundamentaciones puramente contractuales o racionales. Para esta autora en toda política hay la "auctoritas" que remite a la tradición, en último término, a la fundación "*ab urbe condita*": un mito para legitimar, sacralizando los orígenes, la inevitable "violencia residual" de toda nación e imperio, es decir, de todo dominio.[22]

---

[20] Para una muestra más pormenorizada de esta presencia de sacralizaciones en la política democrática, cfr. J. M. Mardones. *Las nuevas formas de la religión*, Estella, EVD, 1994, p. 73s.

[21] *Ibidem*, p. 303.

[22] Cfr. H. Arendt. *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973, p. 147s. Aunque para esta autora el poder y la violencia se distingan claramente. La violencia se distingue por su carácter instrumental. "El poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente", *ibidem*, p. 146. Cfr. J.M. Mardones,"Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en H. Arendt", en J.A. Binaburo, X. Etxeberría (ed.), *Pensando la violencia desde W.Benjamin, H.Arendt, R.Girard y P. Ricoeur*, Bilbao, Bakeaz, 1994, pp. 37-55.

J.B. Metz insiste,[23] contra Habermas y otros, en esta pretendida racionalización radical de la política. No existe tal secularización profanizadora de la política. La misma democracia posee los rastros de lo sagrado. Lo que habría que hacer antes que pretender esta imposible eliminación de lo sagrado en las raíces de lo político es pensar seriamente qué clase de sagrado es el que posibilitaría una buena política democrática; en qué condiciones lo sagrado o religioso puede estar ayudando y fecundando el ejercicio democrático de la política.

Cabe incluso sospechar si esta ineliminable presencia de lo sagrado en la política, cuando se pretende liquidar u olvidar, no reaparece bajo las formas camufladas o aberrantes de lo reprimido. La actual unidimensionalidad del funcionalismo pragmático del ejercicio de la política, así como el creciente predominio de las relaciones mercantiles en la política y la sociedad en general, ¿no son reduccionismos que ofrecen su lado "idolátrico" a la razón funcional, intrumental, y a los mecanismos monistas del Mercado Unico? ¿No hay una pretendida finalización en forma de escatología intrahistórica realizada ya en algunas de las versiones que señalan no sólo el triunfo de la democracia capitalista, sino su carácter histórico definitivo?[24]

Estamos convencidos de que las sacralizaciones rondan contínuamente el ámbito de lo político. Por esta razón, una confrontación entre la racionalidad política y la religión cristiana, puede ser fructífera dado el potencial anti-idolátrico de la tradición bíblica y concretamente del cristianismo. Adelantamos un aspecto por donde queremos orientar nuestra reflexión y confrontación. El nos llevará a considerar las aportaciones de la tradición judeocristiana, del monoteísmo bíblico, para la política moderna. Entramos así en la consideración de la política (democrática) con la tradición cristiana.

Trataremos, en primer lugar, de discernir la peculiaridad o clave interpretativa del poder político desde la tradición judeocristiana, para, en un segundo momento, reflexionar sobre sus aportaciones a una política democrática.

---

[23] Cfr. J.B.Metz. "Monotheismus und Demokratie. Uber Religion und Politik auf dem Bodem der Moderne", en J.Manemann (Ed.) *Demokratiefähigkeit*, Münster, Lit Verlag, 1996, Band 1, pp. 39-53, 40s.

[24] Cfr. F.Fukuyama. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

## 4. El monoteísmo bíblico y la política

La tradición bíblica es la raíz del cristianismo. Desde su monoteísmo se deriva una concepción de lo político que frecuentemente ha sido olvidada o tergiversada. Si logramos descubrir cuál es el aspecto clave de esta concepción estaremos ante la categoría hermenéutica fundamental del cristianismo. Aspiramos,para ello, a indicar los rasgos básicos pero fundamentales de la dimensión política de la fe cristiana. Nos preparará para reflexionar sobre la confrontación entre la racionalidad política democrática actual y el cristianismo.

### *4.1 La dimensión política de la religión bíblica*

El monoteísmo bíblico marca una relación con la política desde lo que podemos denominar la revelación o el modo de presentarse Dios al hombre. El Dios de la Biblia se presenta con una peculiaridad llamativa: está presente en todo, pero se hace especialmente presente en el otro ser humano. La epifanía bíblica sucede, dirá Levinas, habitualmente en un contexto ético, en el encuentro con el otro, con el tú en necesidad.[25] De aquí que los personajes principales de la humanidad bíblica sean la viuda, el huérfano y el extranjero.[26] La línea profética desde Isaías 58 hasta Mateo 25 son un testimonio de esta manifestación de Dios, el Tú eterno, en la relación con el otro. Si quisiéramos hablar en términos de "imagen de Dios" tendríamos que decir que la semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. "El movimiento que nos lleva al prójimo nos lleva también a Dios".[27] De aquí que, el respeto al hombre, la preocupación por el prójimo, el temor por el otro se equiparen al "temor de Dios" (Lv. 25,17.35).

No tiene nada de extraño que el Dios bíblico no sea nada propicio a las mitificaciones del sufrimiento humano. No proceden de El, sino del hombre y de su actuación en la historia. Por tanto el hombre queda emplazado frente a las injusticias y desigualdades. Dios

---

[25] Cfr. E.Levinas. "Diálogo", en *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, SM, 1984, vol I, pp. 73-97, 91. Cfr. también *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 225s; *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995, p. 102s.

[26] E. Levinas entretiens avec E.Weber, en *Questions au judaisme*, París, Desclée. 1996, pp. 135-51, 149.

[27] Cfr. E.Levinas. "Diálogo", p. 91.

aparece aquí como el que nos interpela en el otro sufriente acerca de nuestra responsabilidad en esta situación. Quedamos así todos vinculados solidariamente por los otros en su fortuna e infortunio. Y quedamos responsabilizados de la situación. Es decir, la interpelación del otro nos obliga a posicionarnos frente a la injusticia y la desigualdad que padece el otro. Me responsabiliza de la suerte del otro y me llama a "aprojimarme" a él.

Están echadas las bases -cuando esta interpelación del otro no se reduce a pura relación interpersonal- para desarrollar una fuerte sensibilidad política. En la preocupación por el otro late la preocupación por las estructuras sociales que le permiten o le imposibilitan su desarrollo como persona. En ese clamor estructural está la voz de Dios.

### *4.2 La interpretación antropológica de la víctima*

Entre los analistas de la cultura actual llama la atención la interpretación cultural religiosa de la violencia que efectúa René Girard. Su interpretación pone de manifiesto que "la ley cotidiana del hombre es la violencia".[28] Una violencia que tiene sus raíces en la "mímesis": la imitación de los deseos de los cercanos que se convierten en rivales y desata el conflicto. Un conflicto que se busca excusar y justificar mediante el mito del chivo expiatorio: la búsqueda del culpable. Tanto las sociedades primitivas, como la modernidad, conoce esta desviación o canalización de la violencia hacia una víctima sacrificial, que actúa como una especie de pararrayos. La víctima varía, unas veces serán los judíos pero otras las mujeres, los locos, los homosexuales, los comunistas o los enemigos del pueblo, del partido, etc. Nuestro lenguaje está cargado de prejuicios que victimizan al otro como chivo expiatorio. El paso final o generalización abstracta del principio sacrificial es expresado así por R.Girard: "A partir del momento en que el deseo victimario se universaliza en lo abstracto y se transforma en un imperativo absoluto, se convierte él mismo en un instrumento de injusticia".[29] Para este autor, toda la cultura está

[28] R.Girard, *Cuando empecen a suceder estas cosas...Conversaciones con M.Treguer*, Madrid, Encuentro, 1996, p. 20.

[29] *Ibidem*, p. 50.

dominada por la acusación mítica de la víctima en la medida en que no la denuncia. El psicoanálisis, en su opinión, lo ratifica.

Pero he aquí que en esta lógica resalta la ruptura introducida por la tradición bíblica y concretamente por el cristianismo: la tradición bíblica es resistente al fenómeno del chivo expiatorio. La paz de Cristo no exige víctimas. Rechaza y rompe el principio sacrificial. El ideal que se presenta es un universo sin víctimas. Más áun, el Dios que se revela en Jesús de Nazaret es el "Defensor de las víctimas", el Paráclito o Espíritu de Dios. Jesús proclama desde su muerte que las víctimas eran inocentes e interpelan a sus perseguidores; les emplazan a alejarse del mundo de los celos, del odio y la mentira. Incluso, señala el punto de vista de las víctimas como el más adecuado para ver la realidad sin distorsiones.

La interpretación girardiana de la Biblia y del "sacrificio de Cristo", como él mismo reconoce, no añade nada a lo que está ahí, pero le proporciona una fundamentación antropológica que a menudo pasa desapercibida.[30] Nos parece, incluso, más apta o más clara, que la reflexión benjaminiana para mediar racionalmente la peculiaridad bíblica frente a la tendencia a la mitificación victimaria. Se pone de manifiesto la distinción, advertida claramente por W.Benjamin, entre una sacralización del poder que se mitifica en la conservación y ejercicio de la violencia que produce víctimas inocentes y una sacralización que denuncia ese sacrificio como contrario a Dios y a la justicia, desde la crítica y la oposición al mecanismo "mitificador" de las víctimas. Esta última postura es la que presenta la tradición bíblica y especialmente cristiana. Se evita así el recurso a una filosofía de la historia mediante la, sin duda, discutible interpretación antropológica, que remite a una contrastación e interpretación cultural.

### *4.3 El principio hermenéutico bíblico-cristiano: la "memoria pasionis" de las víctimas*

Ha llegado el momento de no introducir más dilacciones y preguntarnos directamente: ¿qué aporta esta tradición bíblica, cristiana, a la política moderna democrática?

Por lo que acabamos de recordar brevemente, la tradición bíblica y concretamente el cristianismo ofrecen una sensibilidad por el

[30] *Ibidem*, p. 49.

otro en necesidad, por la víctima inocente. La mirada desde esta situación descentrada de la historia, la de los vencidos y marginados, es la perspectiva cristiana por antonomasia. Desde este lugar o espacio histórico que comporta una mirada determinada y una estructura de conciencia, se presenta la señal cristiana.

Ha sido expresado en diversas categorías filosófico-religiosas esta característica bíblico-cristiana interpretadora de la historia y de las realidades socio-políticas desde el recuerdo de las víctimas y desde los márgenes. Y ha sido especialmente el llamado "nuevo pensamiento judío" - pensadores judíos alemanes situados alrededor de la I Guerra Mundial y la llamada crisis del pensamiento burgués-cristiano de fin y principio de siglo-, los que más se han esforzado por verter en la filosofía este peculiaridad bíblica y hacerla fecunda para el pensamiento. Para Rosenzweig se trataría de hacer valer una nueva "experiencia" no reducible a simples viviencias, ni a la experiencia unilateral de la funcionalidad dominante, como también opinaba W.Benjamin.[31] Una experiencia que supone un enfasis en el lenguaje frente al logos, en lo contingente frente al concepto, etc. E.Levinas insistirá en la declaración de marginalidad de esta angulación que juzga la historia.[32] E.Wiesel y I.B.Metz utilizan la categoría de la memoria, la reconstrucción de la memoria de sufrimiento de las víctimas inocentes. Estos recuerdos tienen la virtualidad de avivar los discursos, de ilustrarlos y también de interrumpirlos y disiparlos.[33] Nosotros nos quedaremos con esta categoría de memoria, "memoria pasionis", como la categoría hermenéutica clave de la visión bíblico-cristiana.

Una categoría hermenéutica de este género funciona, más que como una idea regulativa de apariencia más o menos transcendental, como una perspectiva o angulación (marginal, Levinas) que nos permiten abrirnos a un mundo u horizonte de sentido ("experiencia", Rosenzweig, Benjamin), desde el cual la realidad se ve de forma diferente y las expectativas son también diferentes. La memoria pasionis proporciona unas condiciones de comprensión de la realidad,

---

[31] Cfr. F.Rosenzweig. *El nuevo pensamiento,* Madrid, Visor, 1989, p. 51s, y *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid, Caparrós, 1994; Cfr. textos como W.Benjamin. *Sobre el programa de una filosofía futura*, Madrid, Planeta, 1986.

[32] E.Levina. *La conscience juive. Données et débats*. Pref. A.Neher, París, PUF, 1963, pp. 121-137 (espec.).

[33] Cfr. J.B.Metz, E.Wiesel. *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Maddrid 1996, pp. 42s., 90s.

que arroja una luz e ilumina franjas o aspectos que habitualmente quedan en la sombra de la racionalidad común.

Esta apertura a una realidad doliente, marginada (la de las víctimas) tiene la virtualidad moral de motivarnos, como diría Ch.Taylor, hacia una tipo de cuestiones y problemas que de otro modo pasarían desapercibidos, o mejor, cuyo olvido facilita el que una comprensión ilustrada del hombre igualitario y sujeto responsable - que no está avalada por la situación histórico social concreta- degenere fácilmente en racionalidad estratégica.

Sensibilidad hacia lo olvidado y resistencia frente a lo marginado son las aportaciones primeras de este principio hermenéutico de la realidad política.

Un principio que no acepta fàcilmente la cancelación, porque, como vio Benjamin, no prescribe con el logro de la eliminación de ciertas injusticia y la instauración de mayor libertad e igualdad. Está permanentemente atizada por el fuego del recuerdo ("remordimiento", diría Ferlosio) incancelable de las víctimas de la historia que lleva consigo el ideal contrafáctico de la solidaridad universal y de sentido de la historia.

## 5. Las aportaciones del cristianismo a la razón política democrática

Por todo lo que antecede no hará falta insistir que este apartado tiene mucho de confrontación entre la racionalidad de la política democrática liberal o, mejor, neoliberal, y la tendencia cristiana a introducir una crítica marginal, anti-idolátrica, antivictimaria en la política. Creemos que por este lado crítico y del recuerdo de las víctimas en la política, es por donde discurre lo mejor de la aportación cristiana a la democracia actual. Es decir, estamos ante la base de una presunta teología política cristiana. Y aparece la memoria -la memoria pasionis- como la categoría hermenéutica más importante que presenta el cristianismo (y judaísmo) como clave de interpretación social y política. Cabría decir, que la aportación fundamental del cristianismo a la racionalidad política democrática es ofrecerle la reconstrucción de la memoria (pasionis) como clave interpretadora de la autenticidad de su racionalidad. Veamoslo con algunas sugerencias.

### *5.1 El debate y la lucha por el auténtico universalismo*

La democracia apela a la universalidad: quiere ser el gobierno del pueblo para el pueblo, o sea, de todos para todos. Hay una implícita referencia a la universalidad de las leyes y de las medidas en razón de su aceptación por todos. Es decir, la generalización de los intereses está presupuesta en la concepción democrática.[34]

Sin embargo, cabe preguntarse si el universalismo que "de facto" presenta la democracia neo-liberal actual se asienta sobre la generalización de los intereses o, como se la acusa insistentemente, representa los intereses parciales de los países occidentales noratlánticos. Es decir, si más que al principio de la universalidad de la razón práctica, la política neoliberal responde a la lógica funcional de la maximación de los intereses económicos y de influencia del llamado Mercado Unico.

A este universalismo formal o racionalidad procedimental de las reglas de juego, que se tergiversa en la realidad en racionalidad funcional de los intereses del mercado, ¿qué le puede recordar el cristianismo?

La tradición cristiana presenta el recuerdo de la víctimas de ese Mercado Unico y de aquellos que ni siquiera son alcanzados por él. Hay el recuerdo de que la auténtica universalidad tiene como presupuesto que contar con la necesidad de todos, especialmente de los que están más abandonados. Este recuerdo profético de los situados en los límites o a la orilla del sistema es lo que denuncia la incompletud del sistema. Parodiando a Adorno podríamos decir que mientras exista una víctima o un marginado al sistema, se estará poniendo en cuestión su política de los derechos humanos o la pretendida universalidad y racionalidad. O como lo expresa la teología política del círculo de Metz: "no hay ningún sufrimiento en el mundo que no nos concierna".[35]

En términos de racionalidad, tendríamos que decir con J.B.Metz que la universalidad de la razón formal o procedimental tiene que apoyarse para ser verdaderamente universal en la razón anamnética: en el recuerdo del sufrimiento y de las víctimas como el fundamento de toda cultura política. Sólo el respeto radical al otro en

---

[34] Cfr. J.M.Mardones. "Teorías de la legitimación del poder hoy. J.Habermas y la teoría del discurso", en *Sistema*, 120 (mayo, 1994), pp. 39-58.

[35] La frase es de P.Rottländer, citado por J.B.Metz, "Monotheismus und Demokratie, p. 48.

necesidad es la garantía de la universalidad democrática. Si no se mantiene esta radicalidad en la universalidad, pronto se verá suplantada por los intereses de un grupo que esgrimirán universalismos recortados, nacionales, provincianos, como el verdadero universalismo. Las razones pueden venir bajo la forma funcional neoliberal de la tecnoeconomía y de la racionalidad del mercado, o de la libertad y la seguridad ciudadanas, o consideraciones escépticas que no considera viable la democracia para todos los pueblos o grupos, e incluso el schmittiano universalismo del pecado (original) que puede servir de alibi para ofrecer una situación de guerra civil latente y generalizada.[36] Esta racionalidad que mantiene vivo el recuerdo del sufrimiento humano y de sus víctimas es el criterio que se contrapone frontalmente ante una posible crisis de legitimación del poder: la defensa ante la posible legitimación procedimental de un fundamentalismo del poder político.

### *5.2 La pérdida de la tradición*

Asistimos actualmente no sólo a una "des-tradicionalización del orden social", o la consciencia cada vez más clara de las tradiciones y su relatividad, sino a su desecación. La reflexividad de la tradición[37] no rechaza su recuperación, solamente impone una asunción no acrítica, tradicional, de la tradicion. Pero estamos asistiendo a una pérdida de la memoria tradicional mediante el énfasis en el individualismo y un presentismo consumista. Esta tendencia anti-tradicion que se suele vincular a débiles teorizaciones acerca de la superación de la tradición en la modernidad, son un peligro para la democracia.

¿Qué tradiciones alimentan la democracia? A veces se trata de presentar una democracia pretendida pura, surgida de la fuerza discursiva que es falsa. La tradición comunitarista norteamericana ha puesto de manifiesto- más allá de sus posibles excesos- cómo la democracia republicana no se funda sobre el puro secularismo. Hunde sus raíces en el humus religioso cristiano, calvinista en el caso norteamericano, que mantiene en la conciencia la motivación de la

---

[36] Cfr. una versión actualizada en el ensayo de E.Enzensberger. *Visiones desde la guerra civil*, Barcelona, Anagrama, 1995.

[37] Cfr. A.Giddens. *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*, Cambridge, *Polity Press,* 1994, p. 5s.

responsabilidad moral por los demás.[38] El pensamiento europeo es más proclive a planteamientos secularistas, pero no puede olvidar que una colectividad sin tradición es una sociedad desmemoriada, incapaz de tener referentes para contraponer a los posibles excesos del presente o para contrastar con las necesidades que tenemos o que apuntan hacia un futuro. Una comunidad sin tradición es una comunidad sin pasado y sin futuro, es decir, sin verdadero presente. Un engendro de este calibre, más que un ámbito de libertad, sólo respondería a la lógica de las motivaciones inmediatas, que una vez satisfechas (por algunos) desembocaría en el aburrimiento avistado por F.Fukuyama. No es extraño que en un momento de tradiciones humanistas debilitadas se diga que vivimos, en este final de la racionalidad burguesa, en una era de "la incertidumbre institucionalizada".[39]

El cristianismo se remite a una tradición. Es un recuerdo que se actualiza. Un recuerdo subversivo, repetimos, de una "memoria pasionis".¿Qué aporta esta tradición a la democracia?

Una tradición donde, como dijimos, el recuerdo de los oprimidos y de los "pequeños" constituye una preocupación constante, porque se presentan como los predilectos de Dios. Un mundo de referencia atravesado por una tensión: la de proporcionar dignidad, justicia y libertad a todos los seres humanos sin excepción. Se inyecta en la venas democráticas, por tanto, una suerte de antídoto contra la creciente amnesia de esta sociedad y un impulso utópico que resiste la distanciada y fría actitud del "fin de la utopía", que se torna discurso y comportamiento político pragmático, utilitarista y de mera rentabilidad calculadora.

### *5.3 Una sociedad que garantice mínimos para todos*

La sociedad democrática es la sociedad de los derechos humanos. En el transfondo de todos ellos reside una especie de "*ius gentium*" que proclama el derecho de todo ser humano a unos mínimos que le permitan ser persona. Esta exigencia ha llegado a ser en nuestros días de las enormes diferencias Norte/ Sur, una gran utopía. Sin embargo, por esta línea convergen los deseos humanitarios con los cristianos.

---

[38] R.Bellah y otros. *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1992.

[39] Cfr. H.Dubiel. *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt, Surhrkamp, 1994, p. 9s.

Esta exigencia hay que compaginarla hoy con el respeto a la naturaleza y la responsabilidad frente a la próximas generaciones. Necesitamos, como diría H.Jonas una ética y una política para una civilización tecnológica.[40] H.Jonas duda que un imperativo como el que propone, "obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra", se pueda justificar sin la religión.[41] Una propuesta democrática y humanitaria como la de "garantizar mínimos para todos" supone, lo vamos viendo, una elevación moral generalizada, donde el interés por todos los humanos de este planeta fuera real. Esta presuposición está necesitada de fuertes motivaciones morales y humanas que han de apelar a las tradiciones asociativas de las diversas sociedades. Aquí aparece la religión cristiana y la primacía del otro. El cristianismo puede ofrece una motivación para un estilo de vida donde la austeridad y el compartir fueran una razón de la solidaridad con las generaciones presentes y futuras.

Es verdad que hasta nuestros días se ha usado y abusado de la semejanza co-creadora del hombre con Dios para sentar una afinidad justificadora entre la "creatividad destructora" (Schumpeter) del capitalismo y la fe cristiana.[42] Este neoliberalismo que no desdeña la legitimación indirecta del cristianismo, intrumentaliza a la religión cristiana. Ofrece una racionalidad eficacista y pragmática del desarrollo y el productivismo capitalista como solución -"la menos mala", suelen decir con irónica prudencia- a los problemas de la pobreza e injusticias de nuestro mundo. Los resultados manifiestos cuestionan tal solución. Si no somos capaces de introducir una elevación moral generalizada no será pósible resolver los problemas ecológicos o del hambre en el mundo, ni cambiar el estilo de vida productivo-consumista, pero tampoco superar cuestiones como las del sida, la integración de los inmigrantes, los ancianos solos o los de la circulación. En una sociedad como la de la modernidad tardía, donde los riesgos proceden del mismo dinamismo de la modernidad, no hay forma de hacer frente a este "alto nivel de contingencia", si no es mediante una reducción de complejidad y contingencia que supone un

[40] Cfr. H.Jonas. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, p. 17s.

[41] *Ibidem*, p. 40.

[42] Cfr. M.Novak.

fuerte incremento de motivación moral, de responsabilidad y de participación ciudadana colectiva.

Esta radicalización democrática que acabamos de enunciar necesita urgentementede una fuerte conciencia moral que impulse este proyecto. La tan deseada "tercera revolución democrática" (R.Dahl) no se llevará a efecto sino cuenta con el apoyo de una tradición y de personas concretas que la animen.

### *5.4 Una democracia radicalizada y multicultural*

La tradición bíblica es una tradición que desembocó en el universalismo. El Dios judeocristiano es único y universal. Pero no es un monoteísmo apático ni insensible a las diferencias. Frente a quienes presentan el monoteísmo como la raíz del uniformismo impositivo y totalitario, hay que reinvidicar una auténtica comprensión del monoteísmo de la diferencia. Ha sido M.Walzer[43] el que ha señalado la diferencia entre un universalismo legalista de una liberación, un mesias, una ley, una justicia, que ciertamanete tiene el peligro- y la historia lo prueba- de conducir hacia un universalismo a imagen y semejanza de los elegidos de turno, y un universalimo reiterativo o plural que reconoce ya, desde al menos el profeta Amós (9,7), que Yahvé es liberador de los israelitas como lo ha sido también de los filisteos, sirios o de los etiópes. Hay un Dios pero muchas bendiciones y liberaciones. Este universalismo que incluso llega a postular el respeto a la pluralidad de nombres de Dios en la tierra, ya que solicita que "cada uno camine en el nombre de su Dios" (Miq. 4, 4-5), es un universalismo cuidadoso de la diferencia humana.

En un momento en el que se ha hecho conciencia clara que la política democrática, de la libertad y la justicia, pasa por el respeto y la valoración de la diferencia cultural, racial, sexual, etc., este universalismo reiterativo o de la diferencia presente en la tradición bíblica y en el cristianismo que se expandió fuera del ámbito judío, es una gran ayuda para una democracia que asuma el multiculturalismo sano.

---

[43] Cfr. M.Walzer. "Two Kinds of Universalism", *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol XI, Salt Lake City, Univ. Utah Press, 1990, pp. 509-556, 510s.

### *5.5 Mas allá de la profundización de la sociedad civil*

Asistimos a la sorprendente convergencia de propuestas neoliberales y progresistas en la sociedad actual: el recurso a la sociedad civil, a esa dimensión donde la libertad asociativa de los ciudadanos se manifiesta independientemente del Estado. Se espera, tanto por parte de la derecha como de la izquierda, que el fortalecimiento del asociacionismo, de la creación de estructuras intermedias, ofrezca una salida a la apatía participativa y a la dimisión de la responsabilidad ciudadana. La sociedad civil termina siendo el recurso socorrido de la política liberal, como el terreno descubierto o reconocido de las políticas progresistas.

El recuerdo judeocristiano de la responsabilidad ante el otro- ante todo otro- constituye el permanente incentivo moral que emplaza al creyente ante la situación de injusticia o desigualdad. Aquí se asienta esa "invitación a la complicidad" (Levinas) que es el lenguaje de la justicia.

El monoteísmo significa además la implicación fraternal con todos, más allá de una humanidad unida por la similitud y por la la lucha de una confrontación de interes que termina fraguando una sociedad humana. Postula el parentesco humano radical que se remonta a la responsabilidad para sí y para el otro.

Una política democrática no necesita apelar a legitimaciones religiosas, pero entre la mitología liberal de la lucha de los egoísmos, o remitirse a la tradición bíblica de la comunidad en el mismo Padre, es preferible esta utopía de la solidaridad fraternal que invita a una radicalización permanente de la tarea democrática.

### *5.6 La distancia religiosa de la política*

La vida política está basada en la universalidad de la justicia o en el principio de los intereses generalizables. Es uná justicia para todos. Lo que no se puede generalizar no se puede legitimar como medida aceptable; la exclusión y marginación de algún sector social clama en la sociedad democrática contra la justicia de las leyes.

Pero, como ha notado E.Levinas, la política lleva consigo, en su afán de justicia, un cierto componente de impersonalidad. Se olvida que el otro, cada uno, es una persona única. A esta dimensión de singularidad y unicidad hace justicia la religión, pero no la política. De aquí que en la religión se asiente un recuerdo permanente de la otreidad

del otro, que distancia a la religión de la política. Este alejamiento de la vida política no es desentendimiento, sino salvaguardia de aquello que deja invisible lo político.[44] De esta manera la religión puede funcionar permanentemente como un vigia crítico contra los excesos posibles de la justicia impersonal de un pretendido Estado o política universal democrática, y recordar la irremplazable unicidad del yo, de cada persona.

## Resumen y conclusiones

1. Hemos tratado de mostrar cómo en la raíz del poder político está la fuerza ambigua de lo sagrado.

2. La ambigüedad de lo sagrado ( el ejercicio de la violencia performa-tiva, al menos, en el origen del poder de la ley) posibilita un proceso de institucionalización política, que es todo un proceso de interpretación de la realidad y de legitimación de ese poder vigente, al mismo tiempo que toda una estrategia de ocultación de la violencia originaria.

3. Este proceso de interpretación y legitimación del poder genera abusos y víctimas y está animado por la tendencia a la exculpación mediante la victimización de los otros culpables.

4. Ha habido variados intentos de sanación de esta violencia originaria del poder. Una de ellas es el intento democrático-deliberativo de J.Habermas basado en una teoría de la evolución social que trata de mostrar cómo la violencia performativa de lo sagrado ha sido sustituída hoy por el consenso apoyado en la generalización de intereses y la fuerza del mejor argumento. Se quiere eliminar o, mejor, asumir, el potencial de lo sagrado en la política mediante la fuerza de la razón comunicativa.

5. Nos parece que la presencia de sacralizaciones en el seno de las sociedades democráticas y la tendencia a las mismas, indica la presencia de lo sagrado más allá del mero contrato social o la deliberación argumentativa.

---

[44] Cfr.E.Levinas. *Totalidad e infinito*, pp. 302, 304.

6. La tradición judeocristiana, bíblica, ofrece una crítica a la ambivalencia de lo sagrado y su tendencia a la legitimación mediante la búsqueda de la víctima culpable. Frente a esta tendencia la tradición profética, radicalizada en Jesús de Nazaret, ofrece el rechazo de las víctimas expiatoria y presenta más bien el punto de vista de la víctima como el más real y verdadero (querido por Dios).

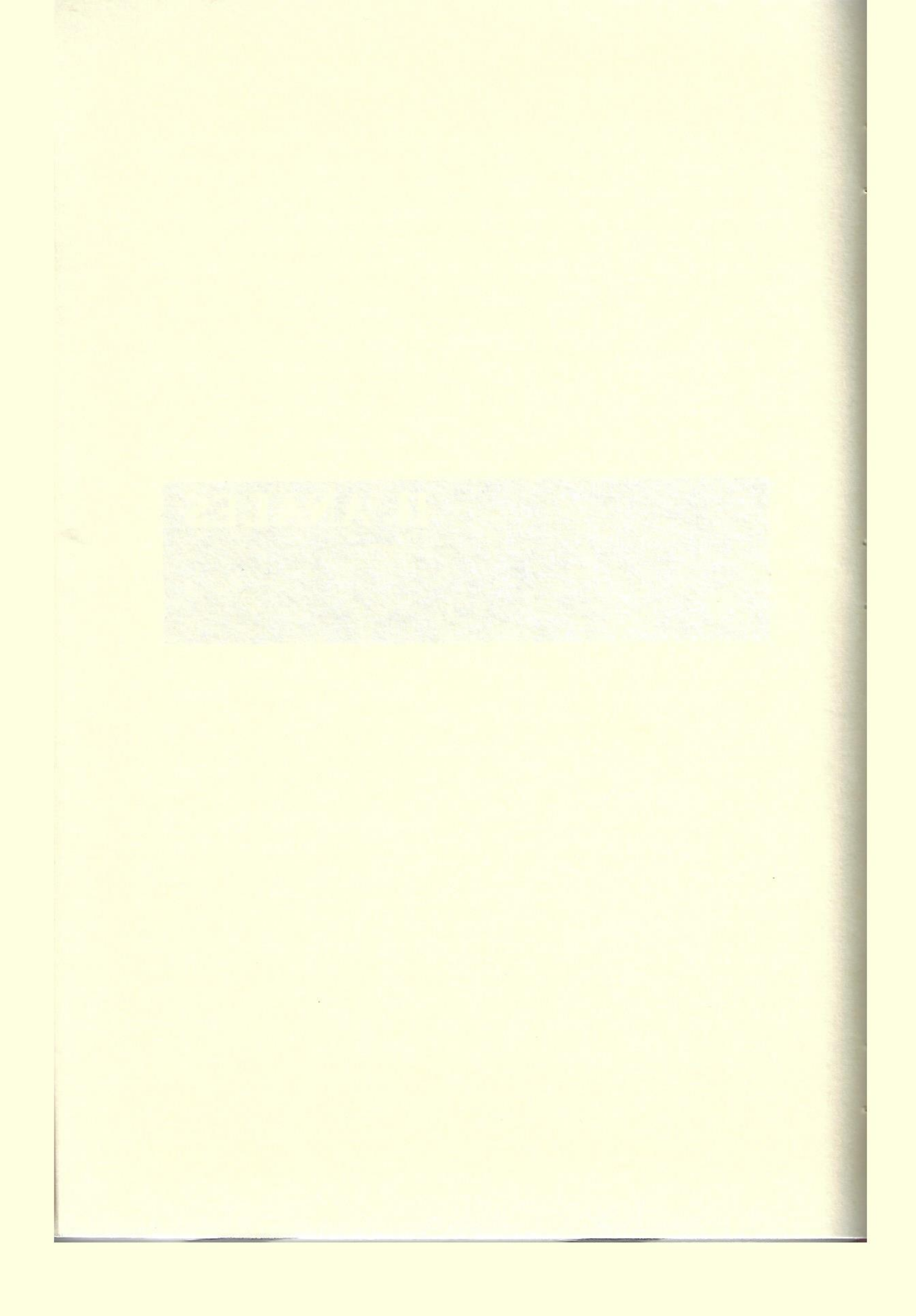
7. El punto de vista de la víctima, el recuerdo de la pasión y razón de los vencidos, se eleva como la clave hermenéutica bíblica de la interpretación del poder político.

8. Las aportaciones de esta clave interpretativa a la racionalidad democrática liberal predominante se apoyan en el recuerdo permanente del sufrimiento de los vencidos y oprimidos como crítica y correctivo

   -al concepto restringido de universalidad;
   -la concepción de la verdadera utopía;
   -la apelación a la fuerza de una tradición motivadora y resistente frente a las tergiversaciones de la democracia;
   -el aliento y sostén de la solidaridad ciudadana
   -la resistencia a la manipulación política del individuo en nombre de presuntas universalidades.



# II. ANALES



# LA HERMENÉUTICA DE VICO ENTRE FILOSOFÍA Y FILOLOGÍA

*Giuseppe Cacciatore*[*]

*Cacciatore desarrolla en este escrito los términos generales en que, en el pensamiento de Vico, se implican entre sí, para la realización de la "ciencia nueva", la metafísica y la historia, la filosofía y la filología, la idealidad y la facticidad. Vico elabora -dice el autor-, desde el elemento de la hermenéutica (entendida como teoría filosófica del conocimiento que reconstruye los principios del mundo civil en las modificaciones de la mente humana), un modelo de interacción entre la estructura conceptual de la universalidad y la estructura histórica de la multiplicidad.*

La relación entre "eterno y temporalidad" se configura en Vico, incluso más allá del tema central de la religión y de la providencia. Ello se puede comprender en el contexto más general del significado que asume la metafísica, en su relación con la historia y la dimensión político-civil del actuar humano Y la metafísica viquiana no puede prescindir del descubrimiento fundamental del principio de convertibilidad *verum-factum*.

El proceso de conversión se puede entender en el sentido, según el cual el hallazgo del significado de los hechos se coloca también más allá de las cosas mismas. En el hecho se concretiza (asume

[*] Universidad de Nápoles, Italia. Traducción y síntesis del Dr. Bruno Gelati Fenocci.

"corporeidad") lo verdadero. Y no tiene importancia si el hecho no hace referencia a una tabla de principios.

En la posibilidad que la mente tiene de encontrar el nexo *eterno-temporalidad, universal-particular,* se condensa el significado de la formulación central de Vico de la *historia ideal eterna* (cfr. *Scienza nuova*). Vico está completamente consciente de la importancia de su descubrimiento, de tal manera que llega a afirmar que la verdad ha estado oculta mucho tiempo por culpa de la presunción de las naciones y de los doctos, que a menudo vuelven vano el trabajo de los filósofos en la búsqueda de los principios de la ciencia nueva. Esta verdad permanecería parcial si no se añadiera el hecho de que la realidad del mundo humano está relacionada con los *principios* que pueden encontrarse *dentro las modificaciones de nuestra misma mente humana.* Aunque el origen de estos principios se encuentre en la omnisciencia de la mente divina, su averiguación "hermenéutica", y su mismo hallazgo "tópico" no pueden darse fuera de la realidad histórica del mundo de las naciones. Sólo en el mundo de las naciones es posible individuar aquellos aspectos de la civilización sobre los cuales se han constituido los principios universales y eternos, sobre los cuales todas las ciencias se fundan y todas se conservan en naciones.

En todas las naciones existen , a pesar de sus diferentes características, por lo menos "tres costumbres humanas" que recorren todas las fases de la evolución humana y que la misma humanidad se preocupa por conservar, so pena regresar a la barbarie. Religión, matrimonios y sepultura son los primeros principios, eternos y universales de esta nueva ciencia intentada por Vico.

Nos interesa evidenciar las estructuras "teoréticas" del argumento viquiano preocupado por encontrar los nexos entre verdad y certeza, entre universalidad filosófica de las ideas y la historiedad "hermenéutico-filológica" de las costumbres humanas y de las instituciones civiles.

Afirma Vico, en su obra sobre la dignidad (Degnitá XIII) , que las ideas uniformes, nacidas entre los pueblos que no se conocen, deben tener un motivo de verdad en común: el sentido común. Ello representa algo que está advertido *comúnmente* por el género humano. El sentido común llega a ser el criterio, por cierto, siempre enseñado por la providencia indispensable para definir la certeza acerca del derecho natural de las personas. El instrumento fundamental de averiguación de este derecho es la comprensión de las "unidades sustanciales" hacia las cuales convergen, si bien de diferentes formas, las naciones humanas.

La individuación de estas "unidades sustanciales" permite la formación de aquel "diccionario mental", al cual Vico menciona para definir el origen de las lenguas y de sus diversidades, y del cual la historia ideal eterna se sirve para propiciar "las historias en el tiempo de todas las naciones".

Precisamente en este pasaje reside una de las claves para ascender a la comprensión de la dimensión teorética que el problema de la hermenéutica y, en general, de la comunicación, asume Vico. Se pueden individuar significados idénticos y recurrentes; y así el "diccionario mental", si es verdad que ayuda a percibir la unidad sustancial de las cosas, es al mismo tiempo el instrumento hermenéutico fundamental, un acto para entender las articulaciones de la historia ideal-eterna, aun dentro de la función de enseñanza de la providencia que valora la posibilidad de la formación del sentido común en la mente de los hombres y en la memoria de las naciones. Con todo esto, Vico quiere remarcar que la tarea de la filosofía, en el momento en el cual se "pone a examinar la filología", es reducir esta última "a forma de ciencia" para permitir al hombre, no crear (que es tarea de Dios), sino *descubrir* el diseño de la historia ideal-eterna. A través de este concepto se manifiesta el intento sistemático de Vico en fundar y desarrollar el nexo *verum-factum*, con la finalidad de evitar la unilateralidad de los filósofos y de los filólogos.

Vico elabora un modelo de interacción entre la estructura conceptual de la universalidad y la estructura histórica de la multiplicidad. Con esto, Vico no quiere sustentar la hipótesis de una derivación metafísica y apriorística de la historia desde los principios de la mente humana (cfr. fragmento 331, *Scienza Nuova*), sino de individuar los procesos de formación de estos principios en las maneras de ser y las actitudes a través de las cuales la mente humana se manifiesta y se expresa. Según el pensador Betti, en Vico se presenta por primera vez el proceso de inversión desde el *iter genético* al *iter hermenéutico* de inversión, es decir, del proceso formativo al proceso interpretativo.

Desde el *iter genético* de las formas de civilización se manifiesta el carácter de espontaneidad de la energía formativa propia de la mente humana. De esta espontaneidad se consigue la legitimidad y fecundidad epistemológica de un *iter hemenéutico* que, invirtiendo el *iter genético*, remonta a la energía formativa, buscándola en las actitudes y en la manera de ser de la mente humana.

En fin, la referencia hermenéutica en Vico no se debe entender como instrumento histórico, filológico para la interpretación del mundo humano y de sus orígenes, sino, y sobre todo, como una teoría filosófica del conocimiento que se basa en una condición de posibilidad gnoseológica (en el sentido kantiano): la de reencontrar los principios del mundo civil en las modificaciones de la mente humana. Pero el concepto de la inversión del *iter hermenéutico* está incluido en la idea de *sentido común.*

Uno de los resultados a los que llega la metafísica de la mente es la elaboración de un vocabulario universal, merced al cual la ciencia nueva reencuentra la capacidad de entender la sustancia de las cosas factibles en la vida social; de esta manera, el lenguaje mental común debe tener también una función social. Pero el concepto de historia ideal eterna fundamenta gnoseológica y metodológicamente el nuevo arte crítico que deriva del encuentro entre filología y filosofía. La propuesta de esto es innovadora desde el punto de vista metodológico y filosófico-sistemático, con respecto a las otras "críticas" de tipo filológico-erudita o racionalístico-metafísica. La crítica que Vico hace no tiene nada que ver con aquella metafísica, que termina por perderse en el escepticismo o, peor aún, por apagar la original tendencia de la mente humana por el sentido común.

El criterio cartesiano de la verdad, en efecto, termina en el escepticismo. El círculo filosofía-historia-filología fundado en la relación originaria de conversión entre *verum* y *factum* y sobre la relación metódica entre crítica y tópica, se basa en la unitariedad de la ciencia nueva que tiene como horizonte la providencia divina; por otra parte, necesita de una crítica que averigüe lo que la historia y poesía han afirmado sobre el origen de las naciones. Se entiende, entonces, la importancia que la filología tiene en relación con la filosofía, estando la filología íntimamente conexa con la historia de las ideas humanas; es decir, en cuanto los hombres piensan, traducen dicho pensamiento en palabras, gestos, escrituras (cfr. Homero, primer autor de la gentilidad).

Para Vico, la filología es el "estudio del discurso"; en cuanto a la filología, le compete ante todo comprender la historia de las cosas, siendo que a las palabras les corresponden las ideas de las cosas mismas. (la filología en su función hermenéutica). De esta manera, la filología llega a ser una ciencia general de todo lo que puede reconducir a la acción del hombre. La filología pertenece al ámbito de las ciencias humanas.

Y la filosofía no ha estado en posibilidad de dar vida, para Vico, a aquella ciencia capaz de penetrar y reconstruir el diseño de la historia ideal eterna. La metafísica de Vico utiliza la luz de la providencia para meditar la "común naturaleza de las naciones", pero necesita de los instrumentos de la filología y del conocimiento histórico para reencontrar los originales de aquel sistema de derecho natural que procede de las tres etapas del tiempo humano: la edad de los dioses, aquélla de los héroes y, finalmente, aquélla de los hombres. Se trata de sacar a flote los eventos que han tenido un significado relevante. Y, además de adentrarse en campos desconocidos, en territorios de nadie que, por ser tales, vienen concedidos a quienes primero los ocupan.

En Vico siempre se aclara más el nexo entre filosofía y filología: la filosofía contempla la razón de donde viene la ciencia de lo verdadero; la filología observa la autoridad del albedrío humano, de donde deriva la conciencia de lo cierto.

Los dos ámbitos cognitivos, los de lo verdadero y de lo cierto, mantienen su propia autonomía de método y gnoseológica. Los hombres nunca lograrán llegar a lo verdadero (sólo Dios contiene la perfección), pero pueden atenerse a lo cierto ofrecido por el saber histórico, por la poesía, etc; es aquí que se manifiesta la necesidad de una *interacción* entre filosofía y filología. En este sentido, Vico valoriza el pensamiento de Platón (la sabiduría repuesta) y Tácito (la sabiduría vulgar). Aún más; ve en Bacon el filósofo raro y el gran ministro de estado de Inglaterra (filosofía y filología). Y a Grozio, que, según Vico, sistematiza en un derecho universal a toda la filosofía y la filología.

Con base en el estudio de Platón, Tácito, Bacon y Grozio, Vico puso mano, en su *Scienza nueva,* a un sistema en el cual se pueda conciliar la mejor filosofía (la platónica) y la filología con carácter científico: un sistema capaz de componer amistosamente las sentencias de los sabios de las academias y las prácticas de los sabios de las repúblicas.

El lugar privilegiado de la esencial interconexión entre idealidad y facticidad de la historia será, para Vico, la actividad práctico-político y el largo trabajo histórico a través del cual pasa la organización civil de las naciones. Su preferencia se manifestará en los filósofos políticos, y principalmente platónicos, y no a los estoicos y epicúreos. Siempre se hará en él más evidente el íntimo nexo entre filosofía y legislación, para favorecer la realización del orden político,

pero también para la relación entre metafisíca e historia y la tarea "civil" de la filosofía.

La teorización viquiana de los nexos entre derecho, política e historia se pone en el más amplio contexto de la problematización entre metafísica e historia. Análogamente, así como Kant, Vico mira hacia un fin divino y natural como fuerza de la razón que es también realidad de la historia humana.

La nueva ciencia quiere ser, para nuestro autor, un análisis racional de la manifestación de un diseño providencial en la articulación de la historia humana, pero este análisis racional tiene, como punto de referencia, un lugar de origen en la sabiduría vulgar de los legisladores que fundaron las naciones. Para Vico, es su ciencia un saber fundado en una filosofía de autoridad, en su doble vertiente: búsqueda de los orígenes de las naciones y el uso riguroso de los instrumentos de la ciencia histórico-filológica.

Confiando en el sentido común, en la autoridad de lo cierto, junto con las pruebas filosóficas y filológicas, de las cuales se sirve la nueva ciencia, se demuestra también cómo los mitos no son imágenes distorsionadas de la realidad, sino historia civil de los primeros pueblos. Con éstos se entiende la importancia de la etimología, de la historia de las lenguas, etc.; es decir, la recuperación de la antigüedad que puede producir luces. Con todo esto, viene confirmando todavía más el significado central teorético de la relación entre filosofía y filología: si las pruebas filológicas tienen la necesidad de la razón para confirmar su autoridad, ellas a su vez, contribuyen con su propia autoridad a confirmar la razón.

# REFLEXIÓN ABIERTA ACERCA DEL PRESENTE PERPETUO: LITERATURA COMO INMANENCIA EN EL PENSAMIENTO DE BAJTÍN

*Jérôme Game*[1]

Traducción de Blanca Solares

*"Nada definitivo aún ha tomado su lugar en el mundo, la última palabra no ha sido aún pronunciada, el mundo sigue abierto y libre, todo se encuentra en el futuro y estará siempre en él".*[2]

*"...no puede haber ni un significado primero ni un último significado".*[3]

Mijaíl Bajtín (1895-1975) dedicó casi sesenta años de su vida a la escritura. Su actitud caballeresca hacia su propio trabajo muestra que lo que realmente le importaba era expresar sus ideas, más que construir una imagen de sí mismo como pensador o incluso asegurar la perdurabilidad de su obra. De la vasta literatura que nos ha dejado, se deduce que tenía un único propósito. Su impresionante fertilidad no es

[1] Filósofo francés, actualmente doctorante en literatura por la Universidad de Cambridge y Director de la Colección **Minuit Rouge** de la Editorial Fischbacher, París, Francia.

[2] M. Bajtín. *Problems of Dostoievski's Poetics*, Austin, 1984, p. 166. En adelante se abreviará este título con las siglas PDP.

[3] M. Bajtín. *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, 1986, p. 146.

una corriente caótica; sino que da la impresión de que se trata de una mente posesionada de determinads intuiciones fundamentales, fuertes y emocionalmente arraigadas, a las que dedicó su vida entera. Bajtín nunca abandonó el objetivo que se fijó a sí mismo, ya a sus veinte años, por el contrario, desarrolló y profundizó, durante toda su vida, su visión de la literatura como reflexión acerca de la palabra y el mundo. Es por ello que, acercarse a cualquier aspecto de su trabajo, implica reflexionar sobre el conjunto de su obra. Pues los conceptos de Bajtín son de hecho parte de un todo cuyas relaciones se configuran de modo inmanente. El conjunto de su pensamiento permite hablar de él como si se tratara de una catedral, es decir, de un edificio cuidadosamente diseñado, organizado y estructurado sólidamente. Pero, ¿cómo proceder en el análisis de su obra, semejante en mucho a un sistema, cuando quizá él mismo no estaría de acuerdo con este carácter?

Dada la complejidad del pensamiento de Bakthin vale la pena el estudio de su obra a través de conceptos e implicaciones filosóficas que, frecuentemente, hacen que nos preguntemos si son ellas las que sostienen toda la aproximación teórica de Bajtín o si son su conclusión. Por lo demás, cuando hablamos de Bajtín, ¿hablamos, en principio, de un filósofo que usa sus reflexiones sobre el lenguaje a través de la literatura para llegar a conclusiones filosóficas y ontológicas o, más bien, tratamos con un teórico literario estrechamente arraigado en la tensión filosófica y la dimensión de su objeto? Como en cualquier caso, Bajtín aparece como un pensador abierto y transdisciplinario, lo suficientemente abierto como para transgredir cualquier barrera, quiero ofrecer, en las siguientes líneas, una perspectiva de su obra como si se tratara de una antropología filosófica y de una epistemología que habla tanto a través de, como acerca de la literatura. Es esto al mismo tiempo el significado y el objetivo del pensamiento de Bajtín, su medio y su fin. Su teoría literaria se alza sobre una interrogante filosófica, pues Bajtín estuvo siempre preocupado en sus escritos por cuestiones que presentan una dimensión filosófica prominente.

En una tradición que comienza con Kant y que va hasta los más modernos pensadores, donde la estética es la puerta de la ética, Bajtín dota a ambas perspectivas de un trabajo metodológico y epistemológico, esforzado en la respuesta a la interrogación última que constituye el corazón de su antropología filosófica: **¿qué significa "ser un ser humano"?** Cuestión a la que Bajtín responde con otra pregunta: **¿cómo significa el ser humano?**, mostrando, en este sentido, no sólo

que pensó como un filósofo, sino que su "amor a la filosofía" estaba ampliamente abierto hacia otros tipos de conocimientos y prácticas.

Trataremos de exponer la complejidad de su obra, centrándonos en tres conceptos fundamentales de su pensamiento: **dialogismo**, o sistema verbal de comunicación humana como expresión; **prosaismo** (prosaics)[4] o novelismo, e **inconclusividad**. Cada una de estas nociones puede ser usada por sí misma para penetrar el conjunto del pensamiento de Bajtín. Pero es necesario decir que, en contraste con la **dialéctica** hegeliana, estos conceptos no son **momentos** de un todo, guiándonos de manera lógica, uno a otro, como pasos progresivos hacia una sola y única verdad universal, sino que más bien, son los tres, parte de una única dimensión, recíprocamente implicados uno en otro, cada uno cargando potencialmente ya el conjunto de su obra, sobre la cual esparce una luz peculiar. Puede tomarse cualquiera de estos conceptos y, a partir de él, **reconstruir** el conjunto del pensamiento de Bajtín, pues no se trata de un "hacia", ni de un "desarrollo", sino de conceptos que se generan de manera **inmanente** a través de su propio pensar.

*

*"Hablar de una conciencia aislada es una contradicción. La conciencia es esencialmente múltiple. Me hago (...) a mí mismo sólo en tanto revelo mi ser a otro, a través de otro y con la ayuda de otro."*[5]

A partir de este señalamiento de Bajtín, es posible observar la clave de su noción de **dialogismo** (dialogism). Veamos cómo.

Bajtín se formó y está fuertemente influenciado por la filosofía alemana en su tradición kantiana, en su vertiente temprana post-kantiana (Herman Cohen) y fenomenológica. Concentró toda su energía inicial en la solución del dilema filosófico clásico relativo a ¿cómo puede reconciliarse el orden de la **experiencia** con el de la **representación de la experiencia**? O, en otras palabras, cómo puede fusionarse el mundo de la vida con el mundo de la cultura. La solución kantiana a este problema se basa en la síntesis trascendental de **sensibilidad** y **entendimiento** -que postula como un **a priori** doce

[4] Este término no fue usado por Bajtín, más bien es un término que usan Caryl Emerson y Gary Saul Morson en su libro *Bajtín: Creation of a Prosaic.*
[5] M. Bajtín. *PDP*, p. 287.

categorías y la relación tiempo-espacio. Esta perspectiva de la filosofía de Kant imprime en Bajtín un fuerte compromiso que se detecta sobre todo en su concepto de percepción como **autoría** (**authoring**)- percibir algo es crearlo, pues si algo existe es porque hay una conciencia que lo capta-, en otras palabras, como **escritura**, configuración del mundo a través de la mente, o proyección de una intuición en el mundo. El sistema kantiano, sin embargo, no lo convence del todo. La metafísica kantiana, según Bajtín, no termina por resolver el problema de la experiencia y la representación de la experiencia. Tal y como lo expresa en su crítica exhaustiva de Kant, la metafísica kantiana le parece, en gran medida, limitada a un proceso de racionalización. En "Acerca de una filosofía del acto", acusa implícita y fuertemente al sistema kantiano de ser tautológico y silogista,[6] demasiado teorético y artificial, como para conformar lo que Bajtín llama una "filosofía primera".

Es en el desarrollo de su propia tentativa para resolver este dilema filosófico clásico (experiencia/representación de la experiencia) que el filósofo ruso concibe el concepto de **dialogismo** (dialogic) vinculado a sus estudios acerca de los problemas y la historia de la novela. A través de ellos, Bajtín descubre en Dostoievski al auténtico creador de un género novelesco fundamentalmente nuevo, **la novela polifónica** o lugar de encuentro de una "pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles", el espacio de la auténtica polifonía de voces autónomas. La pluralidad de caracteres y de destinos no se desenvuelve en la escritura dostievskiana dentro de un único mundo objetivo a la luz de la unitaria conciencia del autor, como en la tradicional narrativa, sino que se combina en ella precisamente la pluralidad de las conciencias autónomas con sus mundos correspondientes, formando sí la unidad de un determinado acontecimiento, pero conservando paradójicamente su carácter inconfundible. Los héroes principales de Dostoievski no son meros objetos de su discurso, sino sujetos de dicho discurso con un poder de significación directo. La conciencia del héroe aparece como otra distinta a la de Dostoievski, como una conciencia ajena, pero, al mismo tiempo, tampoco se vuelve objetual, no se cierra, ni viene a ser el simple correlato de la del autor.

Sólo de esta manera puede atenderse a la unidad irreductible del hecho, al que él llama **performmance**. El actor responde a su

[6] M. Bajtín. *Toward a philosophy of the act*, Austin, , 1993, p. 27.

posición y la comunica, produciendo constantemente la responsabilidad tanto de sus hechos como de sus significados. En este sentido, el "dialogismo" como teoría del lenguaje se funde con el "dialogismo" como teoría de la comunicación, de la misma manera que la fenomenología de la percepción y de la expresión se vinculan en una **fenomenología de la comunicación**.

En esta trama, otra de las fundamentaciones lógicas de Bajtín es que **el sí mismo del lenguaje no existe**. Si el lenguaje procede de alguien y ese alguien está involucrado con otro, el vínculo de su relación es real y no metafísica. No existe el significado por sí mismo y, por supuesto, tampoco existe la obra de arte por sí misma; en consecuencia, ningún tipo de "artisticidad" puede residir en el lenguaje por sí mismo, ni siquiera en el lenguaje de la literatura. En la obra de Dostoievski, por ejemplo, -diría Bajtín- toda opinión se convierte en un ser vivo y es inseparable de la voz humana que lo personifica. Es necesario subrayar aquí que, incluso cuando Bajtín llega a esta conclusión por otra vía -la de nunca aceptar el **a priori** de la síntesis kantiana- que el sí mismo, para Bajtín, no se reduce a puro subjetivismo y viene a significar una relación con otro miembro de la síntesis, en el juego de la **intencionalidad**. Bajtín nunca romperá con lo que el filósofo alemán observa como las dos caras de Jano, es decir, la facultad de juicio -sensación, y razón o entendimiento-, que reclama ser el rasgo distintivo del ser humano. Paralela y lógicamente, para Bajtín, la **intención en sí**, pura o abstracta, flotando en el espacio y como si estuviera desconectada de cualquier persona, tampoco existe. Bajtín no es un formalista que ve el significado último del lenguaje sólo en su forma lingüística (como la dicotomía lengua y palabra de De Saussure, o como la lingüística y los códigos de Jakobson y más tarde de los estructuralistas), ni un idealista (como Hegel), ni tampoco un psicologista que ve el mundo como expresión de intenciones inconscientes (como Freud), sino que a lo que estrictamente se refiere con la noción de **significación** es a la **expresión** o **encuentro** entre la **forma**, i.e., el lenguaje, y la **intención** que el locutor proyecta en el lenguaje. El significado aparece cuando el locutor llena con su intención una forma, un mundo que es con frecuencia un lenguaje completo o lo que Bajtín llama "género de habla". Con objeto de expresar un significado -en orden de significar- se requieren por lo tanto dos cosas: una forma y una intención. Estos dos elementos, para

Bajtín, están unidos en una relación **inmanente "entre un centro en constante cambio y todo aquello que no tiene centro".**[7]

La noción de **dialogismo** en un nivel individual lo mismo puede ser aplicada a una relación inter-personal o inter-dialógica, en la que los hombres y sus expresiones se encuentran moviéndose a la vez en relación que desligadas. El dialogismo concibe el mundo como una **actividad** constante y a la vida como **eventos**, los hombres, en ese mundo, son responsables entre ellos antes que cualquier otra cosa. Por lo tanto, el lenguaje como un todo parece ser él mismo un diálogo entre todo tipo de influencias y **sub-lenguajes**, "heteróglota de abajo a arriba", envolviendo la "co-existencia de contradicciones socio-ideológicas entre el presente y el pasado, entre diferentes épocas del pasado, grupos socio-ideológicos del presente y tendencias que en su conjunto constituyen una forma corpórea".[8] En este interjuego perpetuo, las expresiones son ecos que constituyen, en su variedad constante, lo que Bajtín llama la "arquitectura de los puntos de vista", o tectónica subterránea de los puntos de vista: topología en movimiento de un terreno de encuentro. Todos los lenguajes se mueven hacia otros acorde con las fuerzas sociales, a la manera de fuerzas tectónicas. Bajtín señala a partir de esto una diferencia fundamental entre el **significado lingüístico** de una expresión dada y su significado presente: el primero, el significado lingüístico, "se entiende sobre el trasfondo del pasado socio-cultural del lenguaje"; el segundo -el **significado presente**- "se entiende sobre el trasfondo de otra expresión concreta del mismo tema, un trasfondo hecho de opiniones contradictorias, puntos de vista y juicios de valor".[9] Es sobre esta base que Bajtín acentúa su desacuerdo con el formalismo y sus herederos estructuralistas y posestructuralistas. Por lo que aquí respecta, podemos ilustrar esta posición con una metáfora pictórica: para Bajtín, el azul no existe en el sentido de que no tiene un significado por sí mismo. Pues para ver el azul en una perspectiva significativa, debemos verlo en contraste con otros colores, el rojo o el amarillo. El azul como tal aparece en contraste con algo que le es diferente. Lo **particular** -por decirlo así, se deriva de lo **múltiple**, destaca del contraste con los otros. Visto de manera aislada, es una entelequia, simplemente, resulta un **absurdo**.

---

[7] M. Holquist, en *Dialogism: Bajtín and his World*, London and New York, 1990, p. 18.

[8] M. Bajtín. *The Dialogic Imagination, Discourse in the Novel*, Austin, 1981.

[9] *Ibidem*, p. 281.

Es sobre esta base teórica general que el pensamiento de Bajtín deriva hacia el cuestionamiento fenomenológico del evento artístico, particularmente de la literatura, para subrayar en qué sentido este evento surge como una **relación axiológica** entre el autor, el espectador y el contenido, (en el caso de la literatura, entre el autor-creador, y el espectador-lector, por un lado, y por el otro, el contenido de la pieza artística y el conjunto de sus caracteres). Esta relación axiológica se desarrolla a fin de plantear, como veremos, lo que Emerson y Morson llaman **prosaïcs**, una categoría que Bajtín inventa: **novelness** o estado en el que diferentes voces se dan en el mismo momento para la "estructuración de una totalidad artística verbal".

*

Por ahora podemos observar que el pensamiento bajtiano está esencialmente marcado por el concepto de "in-betweness", **en/entre** (coexistencia e interacción): en el sentido de que todo lo que tiene un significado, y eventualmente el significado mismo, se levanta sobre esa posición, **en/entre**, "in-between". Originalmente, veíamos a la significación alzarse desde y entre forma e intención, lo que vemos ahora es que la forma se erige **en/entre** el autor, el observador y el contenido. La novela -y especialmente la de Dostoievski- es el último cuerpo (forma) del dialogismo en la literatura y, por ello, según Bajtín, el climax revolucionario de toda la historia de la literatura. Bajtín subraya una analogía entre la novela, como una forma capaz de abrazar la pluralidad verbal de una época, y el dialogismo, para luego, contrastarla con la poesía monológica. Esta comparación entre la novela polifónica y el discurso poético monológico nos coloca en el centro del pensamiento de Bajtín y nos muestra la prolongación y vínculo de la estética con la ética en su pensamiento.

Para Bajtín, la poesía monológica como estilo deniega otras formas más allá de la del poeta, como si no estuviera rodeada de otras formas se comporta bastándose a sí misma, nada que no esté ya en ella existe. Despliega una **interioridad pura** que, como Bajtín lo plantea, "ignora cualquier actitud crítica hacia su propio lenguaje". La forma aparece en la poesía como una necesidad cerrada: es una sola voz, un estilo, un léxico; el poema monológico despliega un único discurso individual, es decir, un alma, un pasado y una visión del mundo,

haciendo lo cual nos dota de una sola individualidad peculiar. "Un locutor, una voz, un escucha" es la síntesis del destino comunicativo de una forma que recuerda lo que Lukács llama una "inmanencia vacía".[10] El "contacto" entre la poesía y el lector es, por ello, azaroso y descansa por completo en el entorno subjetivo entre dos individualidades, le guste al lector el poema o no. De manera contraria a la novela dialógica, el poema monológico no envuelve la universalidad del lector como ser humano, por el contrario, despliega su **singularidad**. En otras palabras, el impacto estético de un poema está divorciado del ámbito ético de la subjetividad del lector como ser humano. El poema monológico es una forma de tránsito de la subjetividad en la estética, mientras que la novela dialógica es una forma que apunta a acoplar la estética con la ética desplegando el punto de vista "objetivo" de la condición humana. En la **novela polifónica**, las relaciones dialógicas representan un fenómeno mucho más extenso que las relaciones entre las réplicas de un diálogo estructuralmente expresado, pues son un fenómeno casi universal que penetra todo el discurso humano y todos los nexos y manifestaciones de la vida, en general, todo aquello que posee sentido y significado.

La novela es una voz que en sí misma es la coexistencia de varias voces, por lo tanto, **eco** de la particularidad propia de cada lector. El talento del novelista dialógico no consiste tanto en la yuxtaposición artificial de voces diferentes, una después de la otra, como en su habilidad para hablar **por sí mismo** y **de él mismo**, permitiendo con ello a sus personajes hablar **por y de ellos** mismos. **El novelista crea un lenguaje organizando diferentes lenguajes** y a través del despliegue de diferentes estilos, habla lenguajes diversos, para decir lo que le concierne a él personalmente y "servir sus puntos de vista e intenciones". Refleja sus propósitos e ideas a través de lenguajes que objetiviza y usa como una herramienta propia. Injerta en su propio ser otros lenguajes ajenos, de los que se apropia y a los que digiere de manera tal que en la novela éstos aparecen **al mismo tiempo como suyos y no**, tal y como si hubiera robado la sombra de alguien pero tuviera aún la suya propia.

Ambas, la novela y la poesía, son un proceso de expresión de algo más que de ellas mismas: en última instancia, del Ser. Pero mientras la novela es un proceso que se desarrolla como una explosión dialógica de diferentes voces y estilos, la poesía se muestra como un

---

[10] G. Likàcs. *The Theory of the Novel*, London, 1971, p. 92.

concentrado de voz. En otras palabras, un poema es un acto de habla, mientras que una novela es la **representación** de tal acto. Un poeta, como lo expresa Todorov, "asume su acto de habla, que en sí mismo no es sino un estado de primer grado, no representado y sin comillas." El novelista, en contraste, introduce una distancia entre él mismo y el lenguaje que usa. Es una persona y un alma reflejando diferentes sombras en un pedazo de papel y su inspiración es un diálogo entre diferentes lenguajes. Hablar es hablar a alguien que nos escucha y que al hacerlo entiende y reconoce sus propias nociones y entonaciones en nuestro lenguaje; pues uno no puede hablar solo, e incluso, no puede hablar a alguien completamente ajeno, que en su aislamiento actuara como si estuviera sordo. Es por ello que, para Bajtín, la novela polifónica es más apropiada que la poesía monológica para "entrar en contacto" con un lector particular y comunicarle sentimientos y valores. Desde el momento en que la novela despliega más lenguajes, para el lector **son mayores las posibilidades de reconocer** su entonación, vocabulario y género, en la abundancia de los diferentes lenguajes de los cuales la novela dialógica está hecha. Y es así, a través de este proceso de reconocimiento de su voz a través de otras, que es capaz de captar cómo él mismo es, de hecho, miembro de un todo. La novela dialógica, como instrumento, le permite asociar el reconocimiento de su voz en el texto con el reconocimiento de su posición en la vida como una entre otras. Este proceso le hará real que es único. Unico junto con otros, una singularidad que no se realiza sino en medio de la pluralidad. La novela dialógica habrá jugado así su rol esencial, el de reflexionar acerca de la condición humana, reflejando el rasgo ontológico de lo individual: el de realizarse como parte de un todo, a la manera de una gota de singularidad en medio de un océano de diferencia. La novela reúne todos los rasgos que un poema monológico no puede percibir.

A través de la comparación de la novela con la poesía, Bajtín contrasta dos conceptos centrales, **coexistencia** (la novela polifónica) y **fusión** (la poesía monológica). Pero para él, el primero está más cercano a la verdad porque la realidad existe **potencialmente llamada a ser cualquier cosa**; en ese sentido sólo puede estar representada por un estilo que tenga la misma naturaleza de ser potencialmente todo. Como si se tratara de atrapar una mariposa con una red -permítasenos la analogía-, si el lenguaje quiere captar la realidad, debe poseer también una red (lenguaje) adecuada para captar su presa, es decir, el mundo. Es por ello que para Bajtín, la novela polifónica es una revolución en la historia del arte, porque es un arma competente,

consciente y suficiente para expresar, mostrar y restituir la "realidad", permitiendo al autor, como al lector, llenar **al mismo tiempo, en la misma forma**, dos necesidades fundamentales: **ser propiamente uno mismo** (subjetividad aislada) y **ser parte de** (objetividad inclinada hacia algo más allá de uno mismo).

A través de la comparación entre novela y poesía, Bajtín pone en la mesa de discusión no sólo otro **género literario** -la novela polifónica- sino, más bien, un nuevo concepto **-novelness-** que excede a las formas literarias y envuelve los cambios que han ocurrido a través de la captación de la "conciencia de la otredad".[11] En el pensamiento de Bajtín, la literatura es una **actividad perceptual y su diferencia con el habla diaria es más de grado que absoluta**. Claramente se puede observar aquí la manera en la que Bajtín, a través de su teoría literaria, ha formado sutiles herramientas de trabajo a fin de incursionar de una manera más que novedosa en el campo tradicional de la epistemología.

Además de la noción de **in-between**, Bajtín propone ahora la noción de **behind** o **trough,** conformando ambas su idea de "novelness" para el análisis de la figura humana y su destino o condición. En uno de sus últimos escritos (1974), critica al estructuralismo el reducir todas las relaciones humanas a relaciones lógicas; dice "(...) Por lo que a mí respecta, escucho **voces** en todo y el diálogo entre ellas".[12] Desde esta perspectiva, la noción de **novelness** aparece como una metáfora de la condición humana en la pluralidad de sus formas. En primer lugar, **novelness** se deriva del hecho de que se realiza en última instancia a través de dos seres humanos -aunque de hecho muchos más-, para hacer del lenguaje un significado vivo. En otras palabras, para alcanzar el significado de lo que ha sido escrito, se requiere que la misma relación **inmanente** que se requirió entre materia y forma surja ahora entre lector y autor, a través precisamente, de lo escrito. La novela refleja así la esencia **inter-subjetiva** del ser, mostrándonos que está hecha de plurivocidad. La univocidad y la univalencia no existen. En segundo lugar, dado que la novela es un estilo, tal y como Bajtín lo describe, en última instancia es un discurso mostrando la realidad como algo **inacabado, abierto e inmanente**; dicho de otra manera, como un **constante devenir, un proceso permanente de formación sin cesar jamás de ser un presente perpetuo**.

---

[11] M. Holquist, *op. cit.*, p. 73.

[12] Ver *Bajtín School Papers*, Ann Shukman Editor, *Russian Poetics in Translation*, No. 10.

Dostoievski veía y pensaba su mundo en el espacio y no en el tiempo. El entender el mundo significaba para él pensar todo su contenido como simultáneo y adivinar las relaciones mutuas de diversos contenidos bajo el ángulo de un solo momento.

Según Dostoievski, todo es simultáneo y todo coexiste, aquello que sólo tiene sentido como un "antes" y un "después", que se concentra en su momento, que sólo se justifica en tanto que un pasado o un futuro, o como un presente en su relación con el pasado o con el futuro, no es esencial para él, ni forma parte de su mundo. Es por eso que sus héroes no recuerdan nada, no tienen biografía en el sentido de algo pasado y totalmente agotado. Recuerdan de su pasado sólo aquello que no deja de ser para ellos el presente que se vive por ellos como tal; un pecado no expiado, un crimen, un agravio sin perdonar. No existe causalidad ni génesis, no hay explicaciones naturalistas a partir del pasado, de las influencias del ambiente ni de la educación. Pues cada acto del héroe se encuentra completamente en el **presente** y se piensa y se representa por el autor como un acto libre.

Se entiende aquí cómo, más allá del carácter subversivo de su epistemología (opuesta a la separación tradicional entre sujeto y objeto de conocimiento), el pensamiento de Bajtín constituye un impacto tanto literario como filosófico al entender el acto de la percepción, a través de las nociones de **dialogism** y **novelness**, como modelo de cualquier relación, pues más allá de la "verdad universal" de la filosofía idealista, implica que ésta no es sino un particular punto de vista acerca de la verdad y el significado, es esencialmente pluralidad y no univocidad. Es este planteamiento el que nos conecta con la última noción de Bajtín que quisiéramos presentar aquí: **inconclusividad** (**unfinalizability**).

*

Bajtín se formó inicialmente como filósofo y, en efecto, es un filósofo que al tratar de comprender el mundo del hombre, observa **la mirada en el mundo**, es decir, el lenguaje. Penetra el mundo **observando la observación**. En este sentido, a través de su teoría literaria, ha producido una antropología filosófica que subraya el significado ontológico del lenguaje. Esta antropología concluye que el significado sólo puede aparecer como **inconclusividad**. Y leyendo a Bajtín, surge en la mente la impresión confusa de acuerdo con la cual todo lo que

tenga una relación con, o hable acerca de la relación endiablada entre materia y forma se refiere ya de hecho a una cuestión ontológica complejísima. Además de ello, más allá de todo lo que él diga acerca del lenguaje, el significado y el texto, Bajtín concibe básicamente al ser como **co-existencia** y a la esencia como **co-esencia**. La vida, para él, es algo que es todo al mismo tiempo. Pues más allá de una sola verdad, lo que hay son tantas verdades como seres humanos: la verdad es una composición de todos los otros, y es sólo en tanto que se muestra **cómo la vida es un caos inmanente**, que la novela como forma artística actúa como el "**espejo de la vida**" (Tolstoi), al mostrar que el contenido y la forma, el que significa y lo significado, son siempre una unidad en relación inmanente.

Como hemos visto con el concepto de **novelness** Bajtín afirma que, en lugar de **construir** una filosofía a través de las opiniones de personajes novelísticos -es decir, desplegando el **contenido** de la novela como si se tratara de una filosofía-, la novela polifónica es una filosofía en tanto forma. Siendo un proceso y no un producto, la novela polifónica envuelve la naturaleza dialógica de la vida y la hace presente, en esa medida es un hecho envolvente semejante a una filosofía. Las obras de Dostoievski son el paradigma a través del cual demuestra que los elementos más dispares se distribuyen entre varios mundos. No son sino estos mundos, estas conciencias con sus horizontes, los que se combinan en una unidad suprema, es decir, en la unidad polifónica de la novela.

El principio estructural de esta unidad es la unión de elementos heterogéneos e incompatibles con la pluralidad de centros no reducidos a un común denominador ideológico. La novela polifónica es por ello pluriestilística o carente de un solo estilo, en tanto código formal cerrado, es más bien unión de lo dispar, una página de la **Biblia** junto al apunte de un diario. Podría decirse que tal pareciera que aquí los más diversos sistemas de cálculo se reuniesen de manera parecida a la compleja unidad del universo eiseniano, tratando de captar la textura relativa del mundo.

La forma de coloquio o discusión en la obra de Dostoievski, donde diferentes puntos de vista pueden predominar sucesivamente y reflejar los diversos matices de credos respectivos, debió ocurrírsele a un artista como él, en un momento crítico de profundas reflexiones acerca del sentido de los fenómenos y el misterio del universo, esta forma de filosofar en la que cada opinión pareciera convetirse en un ser vivo y se expusiera por una viva voz humana. De esta manera, por un

lado, el problema filosófico referente a la experiencia y representación de la experiencia, deja de ser ajeno a la filosofía en la misma medida en que, de hecho, el novelista logra una resolución filosófica sin hacer filosofía. Por otro, al permitir la literatura percibir la singularidad en la plurivocidad, uno puede llegar ahora a la captación del ser, no más exclusivamente a través del monopolio de la filosofía (intelección). sino de una percepción del sujeto real a través del arte literario que revela a la filosofía como hecho. El reificante monopolio (filosófico) del saber sobre el Ser se vuelve obsoleto, o en otras palabras, pierde jerarquía frente a la apertura del ser en la novela, en la misma medida en que la filosofía puede al fin constituirse como el resultado de las experiencias diferenciales.

La reflexión acerca de la novela polifónica de hecho deviene una filosofía "*a l oeuvre*". Y es porque Bajtín es esencialmente un filósofo que, debido a su formación epistemológica y motivos posteriores, le llevan a la producción de una teoría que toma en su interior el contenido tanto como la forma en un solo y único concepto: **inconclusividad**. Permítaseme ampliar qué se entiende por esto antes de contrastarla con otros teóricos y filósofos.

"El hombre vive en virtud de estar incompleto y no haber dicho aún su última palabra"[13]: **inconclusividad** se refiere a la convicción, que todo el mundo debiera tener siempre, de la posibilidad incluso de no coincidir consigo mismo, por lo tanto, de permanecer genuinamente abierto y resistir cualquier cierre conclusivo de una definición última de su ser. Implica percibir un mundo como inmanencia de fines a partir de los cuales no puede nunca saberse el mañana. En este sentido, la **inconclusividad** está referida a la libertad humana. Es esta "realidad" la que la novela polifónica hace presente. Bajtín no es defensor del relativismo ("todo significa todo"), ni un nihilista ("todo es nada"), tendencias predominantes en la concepción moderna del mundo; lejos de defender el vacío, su análisis filosófico-literario se vincula al reconocimiento de diversas "perspectivas" en un co-presente.

Su filosofía plantea el hecho de que, como quiera que sea, uno trata siempre de dar forma y significado a esas perspectivas, por lo que la diversidad y la diferencia tienen siempre la posibilidad de aparecer. ¿Cuándo? Ya en el presente, que no es nada más que el momento y el lugar, donde y cuando, la otredad toma lugar o quizá está ya ahí, empíricamente constatable y dada. Inmanencia es el espacio/tiempo que

[13] M. Bajtín. *PDP*, p. 59.

coordina cuando/donde el presente se vuelve perpetuo porque éste se fusiona con el futuro, es decir, con la suma de todos los posibles, para convertirse así potencialmente en "algo" inacabado. El mundo -en el que el ser humano y la literatura suceden para actualizarse a sí mismos- es inmanencia. La condición humana es inmanencia.

Es esta conclusión del pensamiento de Bajtín la que lo diferencia esencialmente de otros filósofos, si bien sigue guardando con ellos algunas similitudes. El joven Lukács en su fase hegeliana consideraba la novela como un género representativo de los tiempos modernos -de la misma manera que Bajtín concebía la historia como **historia de la conciencia**-. Pero mientras para Lukács el ideal de la historia es un movimiento hacia la unidad y la singularidad (el **espíritu** hegeliano en su estado puro), para Bajtín, por el contrario, la historia se dirige hacia la realización de la variedad y la multiplicidad, es decir, no existe el futuro determinado por el pasado en un sentido dialéctico, ni **teleológico** en su ruta final predeterminada.

Por su parte, el **Ser y Tiempo** de Heidegger describe al **ser** más que al ser **humano**, pues frecuentemente el ser es un pretexto con el fin de alcanzar una forma más conceptual del hombre. Bajtín habla del tiempo, el espacio y los valores de manera distinta a la de Heidegger, con el fin de ofrecer una definición de la **condición humana**.

La filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre, presupuesta en el carácter de su novela **La náusea**, pretende exponer el sí mismo que cree que es él. Pero no puede y, como resultado de tal tentativa, cae en la **náusea**, que no es sino una forma de zozobra heideggeriana.[14]

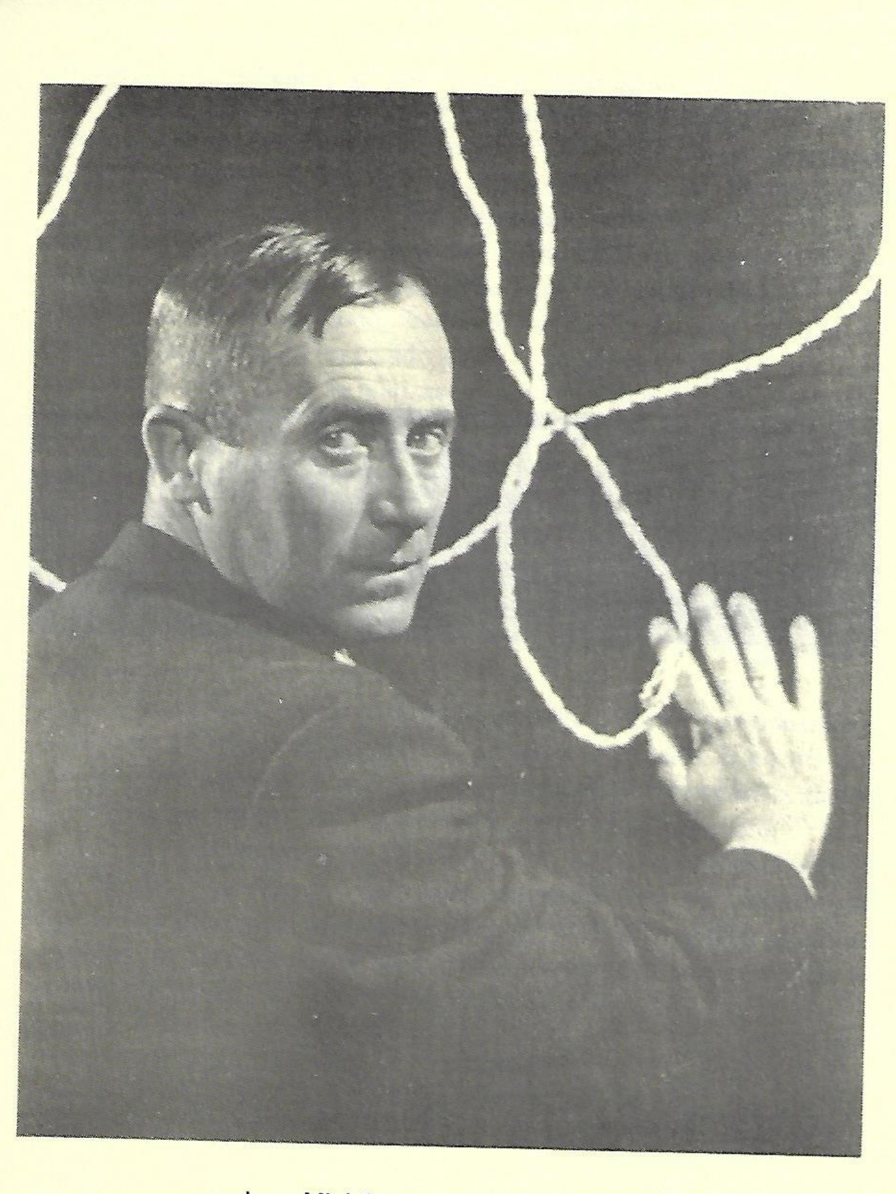
Si comparamos estas nociones con la línea **dialógica** abierta por Bajtín, observamos que, **sólo existiendo en un mundo de conciencia dialógica, se es libre para percibir a los otros no como opuestos, sino como posibilidad: "pues los otros no son ni el cielo ni el infierno, sino la necesaria condición de ambos".**[15]

---

[14] Ver sección 40 de *Ser y Tiempo.*

[15] M. Holquist. Prefacio a M. Bajtín, *Art and Answerability, The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art*, Austin, 1990, p. XXXVIII.

# III. ARTE Y RELIGIÓN



Joan Miró:fotografido por Man Ray

# EL UNIVERSO SIMBÓLICO DE JOAN MIRÓ: 1930-1980[1]

*Isidre Vallés*

Podemos situar las primeras obras mironianas de los años treinta en el cruce del final de la etapa surrealista y el inicio de otra en que el interés creciente por los materiales, por el color y por los estados emotivos van configurando la característica *atmósfera mironiana*, impregnada de impulsos primarios, reminiscencia de sus contactos còn el dadaismo y con el surrealismo. En efecto, estos dos movimientos liberaron las fuerzas instintivas retenidas por la personalidad retraida del artista y conformadas al calor de su innata afinidad con la naturaleza. Es precisamente esta afinidad la que nos permite afirmar que las obras de Joan Miró constituyen representaciones compartimentadas del universo; microcosmos que funcionan como modelos simbólicos de un mundo en el cual los intercambios energéticos entre los seres que pueblan el binomio tierra-cielo es el resultado de la comprensión de un universo, donde los impulsos atávicos, muy enraizados en la tierra, coexisten en un espacio artístico lleno de reminiscencias culturales.

En consecuencia, hemos de considerar la obra mironiana como una expresión de su sentido de la vida, concretando éste plásticamente a través de la simbología o significado que confiere a la representación de determinados seres y objetos. A este respecto, a pesar de la liberación de los instintos en la acción artística, hay que

[1] Traducción por el autor del texto original escrito en catalán para los *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Actas del "II Coloquio de Iconografía", Fundación Universitaria Española, "Seminario de Arte Marquéz de Lozoya", Tomo IV, N° 8, Madrid octubre de 1991. y cedido por el autor para su publicación en **INTERSTICIOS**. Isidre Vallés, historiador del arte y especialista en Filosofía y Antropología de la Cultura, catedrático de la Universidad de Barcelona.



Mujer y pájaro en la noche, 1945 (serie constelaciones).

resaltar el enorme proceso reflexivo, de síntesis, previamente realizado por el artista con el fin de captar lo esencial del mundo que le rodeaba y con el cual se sentía intensamente compenetrado. Síntesis y captación de lo esencial que explicitan el itinerario plástico recorrido por nuestro artista.

Esta búsqueda de lo esencial de los objetos, de los seres humanos y de la sociedad en la que vivió Joan Miró, le hizo romper con el aspecto histórico-narrativo, la perspectiva y los efectos cromáticos/luminosos, y eludir la representación imitativa o descriptiva de la realidad. Esta tendencia encaminó al artista hacia un primitivismo,[2] no meramente formal, como en el caso del cubismo, sino como resultado de vivencias profundamente resentidas que canalizaron el caudal inmenso de autenticidad que llevaba dentro de sí y que le permitió plasmar aquello que consideraba como lo único importante de esta vida: la vida en sí misma. De este modo, Miró, como los primitivos, captó la vida y la expresó plásticamente a través de colores primarios y de formas en las cuales las connotaciones *energía, fuerza, pureza, primario, natural, humano, instinto* y *sentimiento* adquieren relevancia plástica y simbólica, despojadas de los accesorios que disminuirían el impacto o la rotundidad del mensaje transmitido con su obra. Impasible, Miró llevó a cabo un proceso de depuración formal y de contenido, en el cual el gran reto consistió en decir, en aplicación del principio zenista del vacío, el máximo con el mínimo de elementos plásticos.

Así, la particular visión del universo mironiano se centró en destacar dos aspectos, en torno de los cuales gira la casi totalidad de su producción artística: el interés por la materia, conformadora del entorno físico en que se desarrolla el ser humano, y la vida como cualidad óptima a resaltar dentro de la diversidad orgánica de los seres que pueblan el sistema terráqueo.

Este interés por la materia, en estado bruto o en una forma más o menos corporificada, así como la atracción por la textura de los materiales, inclinó a Joan Miró a transformar cualquier material que despertase su impulso creador, capacidad que hizo exclamar a su

[2] Cirlot, L. "Procesos mironianos: hacia la configuración de la obra", *D'Art,* n°10, Rev. del Depart. de Historia del Arte, Universidad de Barcelona, mayo de 1984, p. 269.

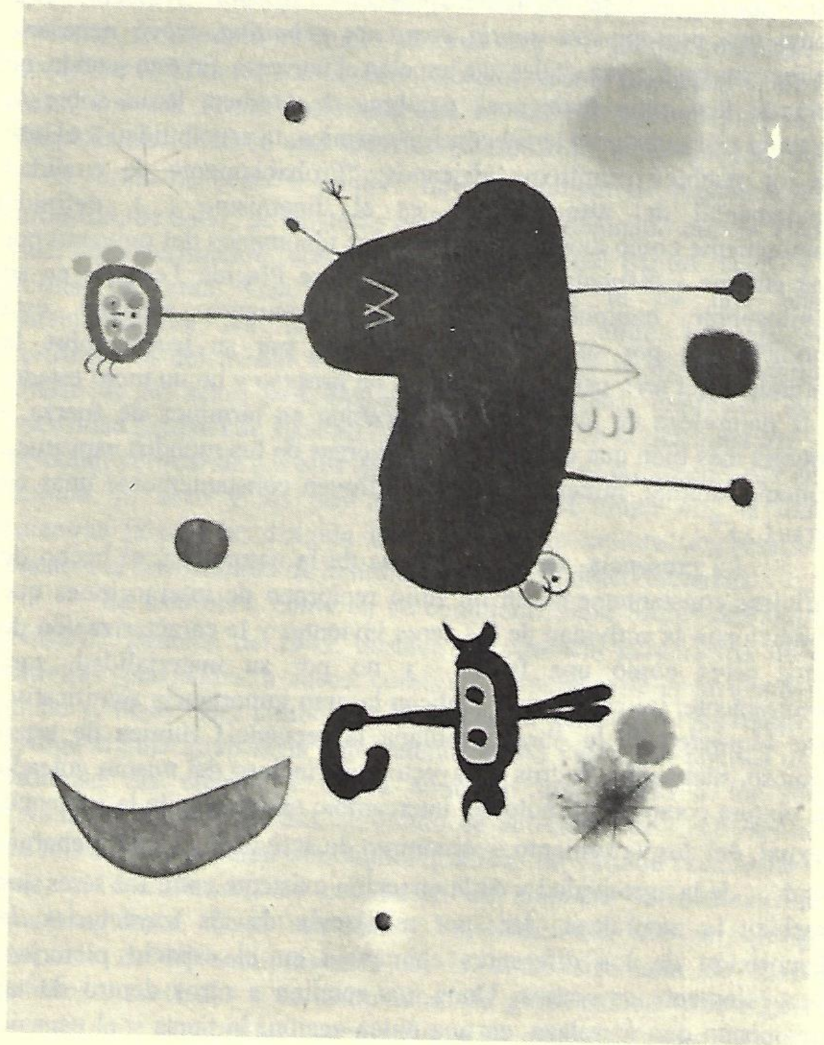
amigo Joan Prats: "Cuando cojo una piedra, es una piedra; cuando Miró coge una piedra, es un Miró".[3]

La pasión resentida por el artista barcelonés hacia todos los materiales (tierra, metal, madera, conglomerado, alquitrán, arena, ladrillo, etc.) nos revela que el artista fue consciente de que la materia conforma el espacio en que se desarrolla la vida y, al mismo tiempo, configura los organismos, sean éstos vegetales o animales, confiriéndoles sus propiedades características. Asimismo, el respeto mironiano por las propiedades de los materiales y su típica manera de seleccionarlos e incorporarlos a su obra, le permitió llamar la atención sobre aquello que la sociedad destruye: el ecosistema y las formas de vida campesina y artesanal. De este modo, Miró se convirtió en un defensor de lo natural, de la sabiduría y del senetir popular, y, al mismo tiempo, se transformó en un *artesano*, íntimamente unido a su tierra.

El segundo aspecto definidor de la plástica mironiana, la captación de la vida, obligó al artista a seguir la senda del despojamiento total para poder expresar su íntima conexión con el latido multiforme del universo. El pintor renunció al formalismo por considerarlo superficial, dado que la figuración, al aprehender un instante, detiene la acción, y se pierde, así, en el mecanismo técnico, detallista y descriptivo de la reproducción, el impulso vital que da razón de ser a la realidad. Sin embargo, es obvio que, para poder percibir y plasmar la vida, sólo existe un recurso plástico: reproducir el movimiento, cualidad que en sí misma evidencia el carácter distintivo de los seres caracterizados por el dinamismo de su propia actividad. Ésta es impulsada y está condicionada por las fuerzas biológicas que regulan el proceso de la vida. El movimeinto es, por consiguiente, un símbolo de esta energía motriz y queda incorporado en la obra mironiana con la presencia de los *tropismos* y las *trayectorias*.

El tropismo explicita la atracción de los seres entre sí, la tendencia hacia algo, y es considerada como una de las fuerzas más intensas que impulsa la naturaleza —caso de heliotropismo o movimiento de las plantas hacia el sol o del antropotropismo, impulso de atracción de los humanos entre sí. El tropismo aparece en la obra de Miró con la presencia ostentosa de algún órgano sexual —la fuerza motriz por excelencia—, con el desgarramiento o con la distorsión brutal de los cuerpos y, sobre todo, con las trayectorias lineales que

[3] Cirici-Pellicer, A. *Miró llegit*, Ed. 62, Barcelona, 1971, p.115.



La Luna, 1948 (Col. Zadok, Greenwich)

aluden a las relaciones entre los seres, o manifiestan sus deseos y aspiraciones.

Si antes nos habíamos referido a la actitud primitiva adopatada por Joan Miró en su análisis plástico de la realidad, este mismo primitivismo nos aclara la importancia que el artista otorga a las *trayectorias* que, repetidamente, aparecen en su obra. En efecto, Miró, como una persona que *sentía como un primitivo*, creyó necesario representar las fuerzas vitales que impelen el universo. En este sentido, no está de más reproducir unas palabras de Herbert Read sobre la relación existente entre la concepción cósmica, la sensibilidad y el arte de los pueblos primitivos africanos: "Probablemente, la cualidad fundamental del arte africano es el dinamismo (...), definido comúnmente como teoría que explica los fenómenos del universo por una energía inmanente (...). Según el padre Placide Tempels en su 'Philosophie bantoue' (1947), el pensamiento africano está condicionado por su ontología, es decir, por su teoría sobre la naturaleza del ser: para ellos el ser es un proceso y no un mero estado, y la naturaleza de las cosas es concebida en términos de fuerza o energía más bien que de materia; las fuerzas de los mundos espiritual, humano, animal, mineral y vegetal influyen constantemente unas en otras (...)"[4].

La presencia de estas fuerzas de la naturaleza, el hecho de influirse constantemente en un flujo recíproco de interacciones que condicionan la actividad de los seres vivientes y la caracterización de estos seres como una fuerza y no por su materialidad, son, precisamente, las causas que explican la gran importancia significativa que adquieren en la obra mironiana la secuencia rítmica de trazo sinuoso, filamentos, rastros o trayectorias e incluso del mismo goteado de pintura como un símbolo del intercambio energético de la apetencia sexual, del desplazamiento —sinónimo de actividad, fuerza o energía vital , de la agresividad y de la atracción existente entre los seres que pueblan la naturaleza. Así, por mediación de las trayectorias, la disposición de los diferentes elementos en el espacio pictórico, frecuentemente es cíclica. Unos nos remiten a otros dentro de un dinamismo que entrelaza, en una única acción, la tierra y el espacio interestelar.

---

[4] Read, H. *Orígenes de la forma en el arte,* Ed. Proyección, Buenos Aires, 1965, pp. 59.

Un ejemplo de la aplicación de los rastros o trayectorias se puede percibir en *Mujer y pájaros en la noche*, de 1945, y también en *Libélula de alas rojas persiguiendo una serpiente que se desliza en espiral hacia la estrella cometa,* de 1951.

En el primer ejemplo, una mujer, caracterizada por el sexo, que ocupa verticalmente la parte central del cuerpo, y rodeada de estrellas, contempla el vuelo de una ave —símbolo ancestral de conexión de la tierra con el cielo, es decir, con la divinidad y, en este caso, con las fuerzas telúricas que revitalizan nuestro planeta. El desplazamiento aéreo está sugerido por un firme trazo sinuoso, negro y en forma de ocho —número mítico, símbolo de regeneración e infinitud, es decir, de misterio insondable relacionado con la vida— que, sin interrupción, conecta con el cuerpo del pájaro, negro y en forma de gran vela aérea que recuerda la de una barca, estableciéndose asi un símil comparativo entre la capacidad fertilizadora del medio aéreo y el acuático. En la figura femenina, aparte de su sexo, percibimos sus enormes pies, expresión de la necesidad humana de estar en contacto íntimo con la tierra madre, y la posición vertical de los ojos de acuerdo con el ritmo ascendente de la mirada. El sexo y los pies conectarían a la mujer con la tierra, mientras la mirada, dirigida hacia el espacio celeste, expresaría la capacidad fertilizadora de la mujer o, quizá, su deseo maternal.

En esta obra, como en su complementaria *Mujer soñando la evasión*,[5] también de 1945, destaca la presencia mayoritaria de las estrellas (plasmadas, a veces, como un elemento estelar propiamente dicho y, otras, para simbolizar la presencia masculina; por tanto, el código significativo sería ambivalente: como expresión poética de la vastedad del cosmos y de la atracción que acerca a los seres vivientes), cuyo parpadeo, sinónimo de actividad, está representado de forma muy peculiar con signos gráficos de variada conformación que, al densificarse, se convierten en cometas y constelaciones quadrangulares. Estas estrellas y constelaciones son un ejemplo palpable de la omnipresencia en la obra mironiana de fuerzas sublimes, asociadas a un sentimiento de grandiosidad y de misterio cósmico que siempre ha impresionado a los seres humanos.

En *La libélula de alas rojas persiguiendo a una serpiente que se desliza en espiral hacia la estrella cometa*, la libélula simboliza el

---

[5] *Mujer soñando la evasión*, 1945, óleo sobre tela, 130 x 162 cm., col. Fundación Joan Miró, Barcelona.

impulso sexual del macho, cuyos brazos están transformados en alas de mariposa —símbolo de la primavera y del amor—, y la estrella cometa es la hembra, hombre y mujer sitiados en los márgenes laterales del cuadro, mientras la libélula se sitúa en una posición elevada entre los dos. La serpiente —símbolo mítico fecundante— adopta el aspecto de una espiral o trayectoria que envuelve ambas figuras, mientras la mujer ocupa el centro de un semicírculo de estrellas, cometas y constelaciones. El sentido vital de la escena queda perfectamente ilustrado con la unión, en el margen inferior izquierdo del cuadro, de la montaña sagrada —símbolo fálico— con la luna, símbolo de la feminidad.

No obstante, es evidente que la vida es indisoluble de la naturaleza. Por lo tanto, hemos de preguntarnos ¿cómo la capta Joan Miró? y ¿cuáles son las formas que la manifiestan con toda su intensidad?, dado que una cosa es identificar las fuerzas motrices del universo y otra la representación de los seres, por medio de los cuales éstas, plásticamente, se hacen presentes. También se ha de tener en cuenta el tipo de vida que se quiere plasmar, ya que Miró tiene dos maneras de representar la vitalidad presente en el universo: la primera comprende la vida en la naturaleza y la segunda se refiere a la proyección plástica de la propia subjetividad del artista, aspecto éste, junto con el del color, que, dados los límites materiales de la presente comunicación, no trataremos aquí.

En lo referente a la representación de la vida presente en la naturaleza, el primer punto a resolver es delimitar el marco físico en que los seres orgánicos desarrollan su actividad. En la década de los veinte, el paisaje naturalista, pasado por el filtro de lo esencial mironiano, ya había quedado reducido a dos franjas, la terrestre, la inferior, y la celeste, la superior, separadas por la línea del horizonte, a veces no trazada, sólo insinuada por la misma diferencia en la tonalidad cromática que concreta las dos representaciones del espacio. *Paisaje con serpiente*[6] y el paisaje *La liebre*, obras de 1927, son un ejemplo concreto de este tipo de concepción plástica espacial. El sentido de esta esquematización naturalista es la revalorización esencial de la tierra como espacio que canaliza las energías de los seres vivientes, y del cielo como referente cósmico, poético y hedonista al mismo tiempo,

[6] *Paisaje con serpiente,* 1927, lápiz sobre papel, 21.2 x 27.4 cm., col. Fundación Joan Miró, Barcelona.

impulsor de las aspiraciones humanas de sobrepasar los límites marcados por su naturaleza.

Pero, a partir de la década de los treinta, Miró acentuó el proceso de simplificación y surpimió el horizonte, lineal o cromático, que separaba cielo y tierra, los cuales se funden en un sólo espacio, como si los dos ámbitos unificasen sus campos de acción respectivos. Ya no existen, por tanto, medios separados (tierra y cielo) con sus mitologías diferenciadoras sólo cuenta un único universo que complementa su actividad con la humana.

En consecuencia, Miró, en el proceso de asimilación y representación del paisaje, más que mostrarnos la belleza de un lugar concreto —uno de los objetivos de la escuela figurativa—, intentó transmitirnos el sentido dinámico de las fuerzas creadoras primordiales, en un proceso reduccionista de carácter esencial llevado hasta sus últimas consecuencias esquematizadoras, y resultado de la visualización, la apropiación y la transformación plástica de los elementos vitales presentes en la naturaleza. Por ello, tal como comenta Gloria Picazo "la obra mironiana lejos de estar marcada por los símbolos referentes al mundo de las ideas, ha estado profundamente conmovida por los enigmas cotidianos que la naturaleza nos permite intuir".[7]

De este modo, el criterio selectivo seguido para seleccionar los elementos que se han de integrar en el espacio "paisajístico" mironiano se basa en escoger las figuras que, dentro del medio natural y social en que vivió el artista, expresan con total intensidad, el valor de inmensidad, presentida por el ser humano como la cualidad que colma sus aspiraciones, junto con la plasmación de los aspectos más representativos del fenómeno energético de la vida. Por este motivo, la representación que corresponde al espacio interestelar adquiere resonancias cósmicas cuando está presidido por el sol, astro diurno, símbolo de la vida por excelencia, significada ésta mediante el rojo intenso, color de la sangre. Lo mismo sucede con la presencia de las estrellas y las constelaciones, el simbolismo de las cuales ya hemos comentado, que no dejan de atraer magnéticamente con su brillante parpadeo. Pero, sin disminuir el papel destacado del astro solar en la plástica mironiana, podríamos decir que el elemento principal y clave del espacio celeste es la luna, por su significado vital y cósmico,

[7] Picazo, G. "El delit per la terra" (El amor por la tierra), *Avui*, Suplem. de arte, nº15, Barcelona, 21 de abril de 1983, p. 3. Trad. de autor.

presente en todas las antiguas civilizaciones en forma de diosa nocturna, íntimamente relacionada con el simbolismo conferido a la mujer —reina del espacio terrestre—, ya que es en su cuerpo donde se gesta y donde emerge la vida humana. Sin embargo, de la íntima relación luna-mujer, ya volveremos a hablar después.

Respecto a la concreción de los objetos y de los seres incorporados en el espacio terrestre, los criterios mironianos son: un gran respeto y amor por la naturaleza, la selección de los seres que mejor simbolizan el fenómeno vital y la necesidad de enraizarse en la tierra.

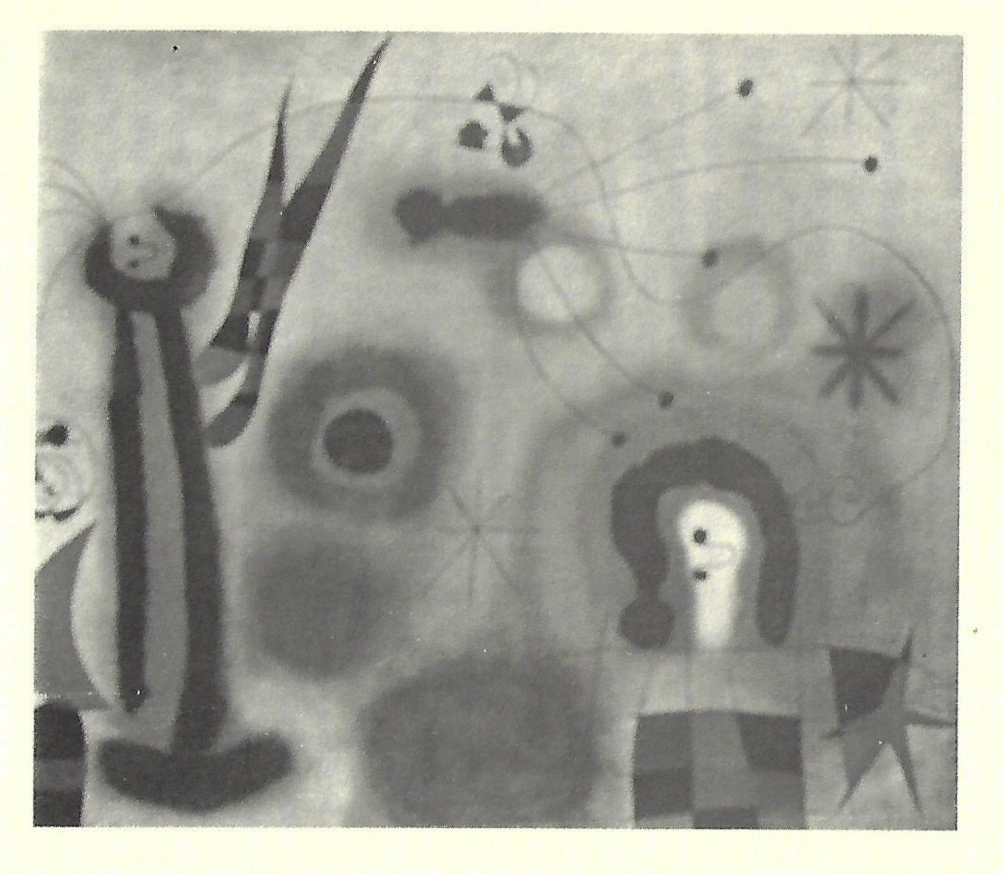
La primera actitud está explicitada a través de la importancia que el artista confiere a las pequeñas cosas ("Cuando veo un paisaje me identifico con él [...]. Cada cosa por pequeña que sea, tiene un inconmesurable valor [...]. Es tan grandioso e importante el árbol o la montaña como una hierba")[8], eco occidentalizado del pensamiento taoísta que valora más la fuerzas energéticas manifestadas a través de los fenómenos o de las formas naturales que su apariencia externa, principio de indelimitación oriental que capta lo infinitamente grande, el universo, en el ser más pequeño.[9] Es por esta causa que un paisaje magnífico o una montaña grandiosa revelan aspectos que distraen de aquello que es primordial (la manifestación de la vida) por sus mismas cualidades estéticas y grandilocuentes, mientras que aquélla es captada de lleno, en toda su intensidad y valor, en los pequeños seres que, por sí mismos, no tienen una presencia física deslumbradora.

El segundo criterio selectivo pone de relieve la prioridad representativa dada al mundo animal sobre el vegetal, a pesar de que Miró destacó el gran valor que confería a una rama, a una brizna de hierba insignificante o a una simple hoja. De aquí procede el interés mironiano por la hormiga —símbolo carismático del trabajo y, por lo tanto, de la actividad plena, característica supervalorada en el ámbito catalán, junto con la de enraizamiento en la tierra— y por los seres que mantienen un estrecho contacto con la tierra: el caracol, el gusano y la serpiente, antiguos símbolos de la sexualidad, actualizados modernamente por la semejanza externa de los dos últimos con un espermatozoide.

El tercer criterio, íntimamente asociado con los dos anteriores, destaca la fuerte dependencia existente entre los animales

---

[8] Raillard, G. *Conversaciones con Joan Miró*, Granica Ed., Barcelona, 1978, p. 45.
[9] Kakuzo, O. *El llibre del Te*, Ed. Alta-Fulla, Barcelona, 1979.



Libélula de alas rojas persiguiendo una serpiente que se desliza en espiral hacia la estrella cometa, 1951 (Col. Fundación Miró)

y el mismo ser humano con el medio natural. Por ello, Miró aumenta la superficie de contacto del ser humano con la tierra, representándolo con pies enormes. Esta desproporcionada imagen plástica se corresponde con el deseo de contactar con las fuerzas telúricas y, al mismo tiempo, es un símbolo de un enraizamiento y fidelidad hacia el pasado histórico, única actitud que, según Miró, puede permitir al ser humano encarar con éxito su porvenir, como individuo y como pueblo.

Hay que destacar, por lo tanto, la representación humana —cuyo signo distintivo es el sexo desproporcionado y situado en lugar preferente, no siempre acorde con la distribución anatómica (véanse *Hombre y mujer delante de un montón de excrementos*, de 1935; *Mujer y pájaros en la noche* y *Mujer y pájaros al amanecer,* de 1946[10]— y, sobre todo, de la mujer que adquiere una dimensión cósmica, repetidamente recordada por el artísta barcelonés a través de simbolismos que proceden, en su mayor parte, del ámbito celeste y que son transferidos gracias a la conexión establecida por las aves entre las dos demarcaciones espaciales. Las aves tal como comentamos antes— por su capacidad de volar, aparecen en la pintura mironiana como la pieza clave que relaciona los humanos con la inmensidad del cosmos, trasplantando así a los tiempos modernos la creencia antigua que veía en el pájaro el elemento de conexión entre los seres humanos y la divinidad.

Sin embargo, es obvio que, en la pintura de Joan Miró, el pájaro establece esta relación de una manera particular entre la mujer y la luna, los dos grandes mitos fecundantes arquetípicos de la humanidad. Por este motivo, la mujer muestra su sexo como cualidad excepcional que le confiere un dominio exclusivo de la actividad reproductora, muy por encima de la de los otros seres terrícolas, mientras la luna se muestra como la imagen nocturna más majestuosa del firmamento. La luna, reina en la noche, rodeada de estrellas, es una imagen que transmite con fuerza el sentido de la vastedad del espacio y del misterio que envuelve el dinamismo energético, dado que su presencia se hace tangible cuando la paz, el reposo y la magnificencia serena de la creación se extienden por el universo. Además, la luna, al igual que la mujer en el ámbito terrestre, es también el símbolo de la femineidad en el espacio cósmico. En la oscuridad, cuando los seres

[10] *Hombre y mujer delante de un montón de excrementos,* óleo sobre plancha de cobre, 23.2 x 32 cm., 1935, col. Fundación Joan Miró, Barcelona. *Mujer y pájaros al amanecer*, óleo sobre tela, 54 x 65 cm., col. Fundación Joan Miró, Barcelona.

vivientes realizan su actividad fecundante, la gran diosa nocturna, que vela por el buen cumplimiento del rito ancestral, preside esta actividad. Así, si el sol, emisor energético luminoso, puede ser símbolo de la actividad, la luna, para Joan Miró, lo sería de la procreación.

Diosa de la fecundiad o de la maternidad, enlace con la divinidad, relación luna-pájaro-mujer, son conceptos que corresponden al planteamiento intelectual del gran misterio de la vida, el origen de la vida, que, en la concepción plástica mironiana, más que a una resonancia religiosa, expresión del sentimiento del creyente, corresponde a la concienciación de este enigma insondable que deja entrever su carácter maravilloso a través de la contemplación de la naturaleza, y la percepción de la interdependencia existente entre todos sus componentes.

Existen muchas obras mironianas que tratan, fragmentariamente o en su totalidad, el tema del intercambio energético que se establece entre la mujer, la luna y el pájaro, complementados éstos con la presencia de las estrellas, de las constelaciones o del astro solar. Por lo menos, dentro de este período estudiado, hay una cincuentena de obras, realizadas con gran diversidad de materiales. Pero las que mejor ilustran esta relación vitalista y el papel preponderante de la mujer en la cosmogonía mironiana son, posiblemente, el gran *Tapiz de la Fundación* Miró y la magnífica escultura del parque del Escorxador (Matadero) barcelonés.

El gigantesco *Tapiz de la fundación*, realizado en 1979 con la colaboración de Josep Royo, destaca por el valor conferido a los materiales textiles de diversa procedencia y por la unidad compositiva, centrada en la mujer, que ocupa, pácticamente, la totalidad del espacio plástico. El cuerpo femenino nos es presentado en múltiples compartimientos como una reminiscencia lejana del cubismo de llamativos colores primarios. De este cuerpo, sobresalen las proporciones macizas, los enormes pies y un inmenso seno rojo, captado frontalmente, que es la clave interpretativa de la composición, por su volumen y porque es rojo, color que contribuye a hacerlo más ostensible y, al mismo tiempo, lo convierte en una clara referencia a la vida por su tonalidad sanguínea. El sentido de la representación femenina no podía exponerse mejor: por mediación del pecho, la mujer alimenta al niño y, en consecuencia, le transmite la vida. En los márgenes superior izquierdo y derecho, dentro del poco espacio del tapiz que queda libre, Miró ha representado los signos complementarios de la función procreadora de la mujer,

enlazándola con las fuerzas cósmicas que estimulan la actividad humana: en la derecha, una ave, en forma de vela desplegada, favorece el contacto entre la mujer y la luna interponiéndose entre las dos, y, a la izquierda, la estrella de significado ambivalente, tanto por señalar la presencia masculina, como por destacar la majestuosidad y la incidencia del proceso energético cósmico o el misterio de la procreación. La luna, pintada de azul para indicarnos su adscripción celeste y su presencia nocturna, se orienta amorosamente hacia la mujer con el fin de transmitirle su poder vivificador.

*Mujer y pájaro*, erigida en 1983 en el Parc de L'Escorxador fue bautizada metafóricamente por Alexander Cirici-Pellicer como "la dama-hongo con sombrero de Luna".[11] Precedentes pictóricos mironianos de esta escultura ya existían y, en concreto, la montaña coronada con la luna a que nos hemos referido a la que nos hemos referido, símbolo de la atracción del hombre hacia la mujer. Pero lo que es "atracción" en esta obra, en *Mujer y pájaro*, hombre y mujer se han fundido en una afinidad de síntesis total que marca, definitivamente, su destino común. La escultura nos es presentada, pues, como un ser hermafrodita. El hombre ha sido metamorfoseado en un pene-totem monumental que resume con claridad el signo de su prepotencia, mientras que la mujer se hace presente a través de la obscuridad —referencia nocturna— de su sexo que a la manera de un desgarro gigantesco recorre la masa vertical, abierta a todo tipo de gozo sensual. En la cúspide, "hay el creciente de la Luna. Es el símbolo femenino que coronaba la cabeza de las divinidades egipcias",[12] la "luna pájaro" que transmite al conjunto la dimensión cósmica del intercambio sexual, no centrado tanto en su aspecto erótico, sino más bien en el de instrumento de donde procede la vida, que es, en definitiva, la temática tratada constantemente por Joan Miró en gran parte de su obra. Sin embargo, el sexo como instrumento vivificador también es símbolo de libertad, reivindicada por Joan Miró desde la hierática "tribuna" del Parc de L'Escorxador, con la finalidad de romper los tabúes en todo aquello que la sociedad siempre ha reprimido, no sólo en el ámbito de las costumbres, sino también en lo que afecta a su misma estructura político-social.

---

[11] Cirici-Pellicer, A., "La dama-bolet amb barret de lluna". Folleto informativo del Consejo Municipal del Distrito VI, n° 86, Ayuntamiento de Barcelona, sept. octubre, 1983, p. 2. Trad. del autor.

[12] Cirici-Pellicer, A. *Ibidem*.

# [INTERPOLACIONES POÉTICAS]

## POEMAS DE EDUARDO MILÁN*

### La unidad de la luz

La unidad de la luz

contra la belleza múltiple:

esa es la guerra. Si entendemos por belleza

etíope que no come, cubiertos de plata en otra mesa,

estalactita. Si por esas tres imágenes

entendemos, si por eso tomamos tequila tendidos

al sol con sal que alucina frente al mar. Por belleza,

mar de mármol, moldura de la forma en lava de Moldavia,

canto de cisne del volcán, obsidiana obsesiva

que el caos traga. Por este rumbo, en este sentido

---

* Publicamos aquí dos poemas del libro aún inédito: *El nombre es otro*, del poeta y teórico latinoamericano Eduardo Milán (ver ***Intersticios***, año 3/no. 5/1996). Asimismo lo felicitamos por el merecido reconocimiento a su obra con el "Premio de Poesía Aguascalientes - 1997".

hablaba, nueva alba o amanecer en ningún lado,

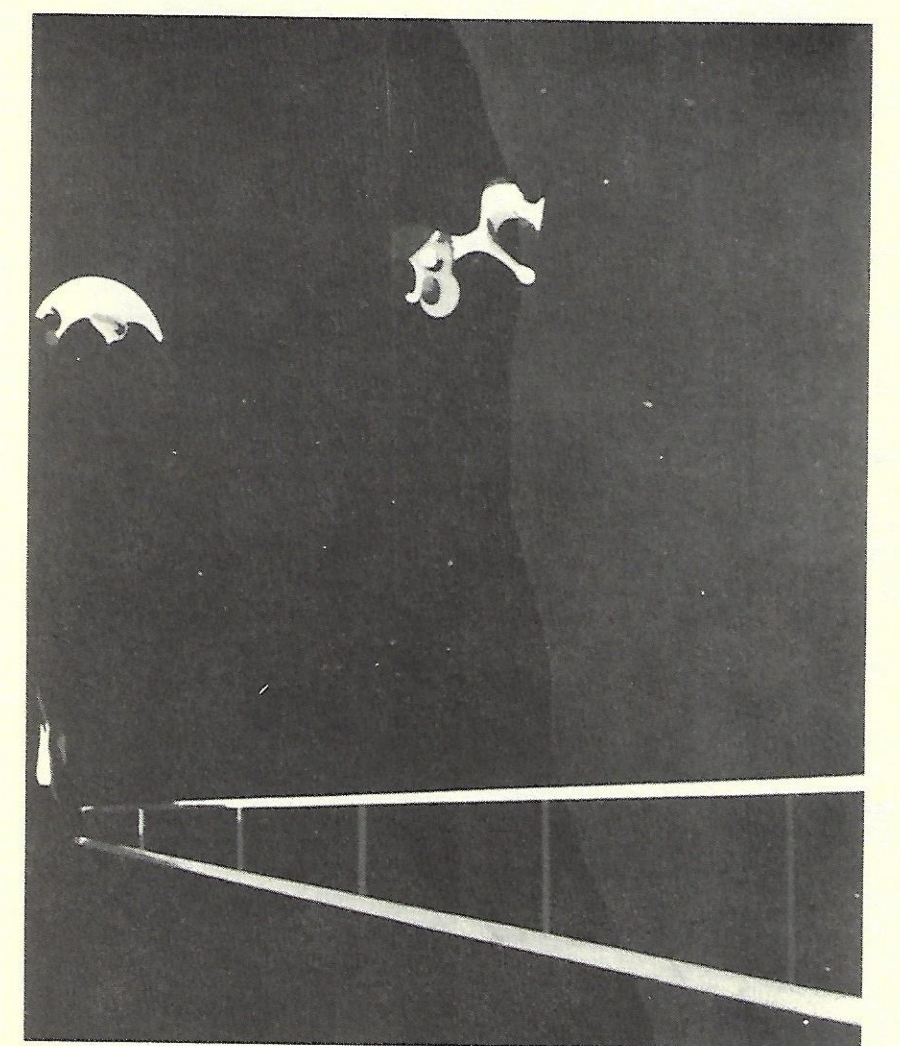
le dije a mi interior. Pero también a mi exterior.

Naturaleza no, física, unidad de la luz y fuego.

Por compasión la luz se vuelve

bella, no por ser

humana.



Perro ladrando a la Luna, 1926 (Col. Philadelphia Museum).

## Aina es el verdadero nombre de los niños

Aina es el verdadero nombre de los niños,

quiere decir: *recientes*, no en ésta ni en cualquier otra

lengua, aunque lo son, porque toda lengua miente.

La verdad los acaba de soltar, una ausencia

que se siente, y aquí están del otro lado, una presencia

que se siente a veces. Si aceptan bien ese salirse

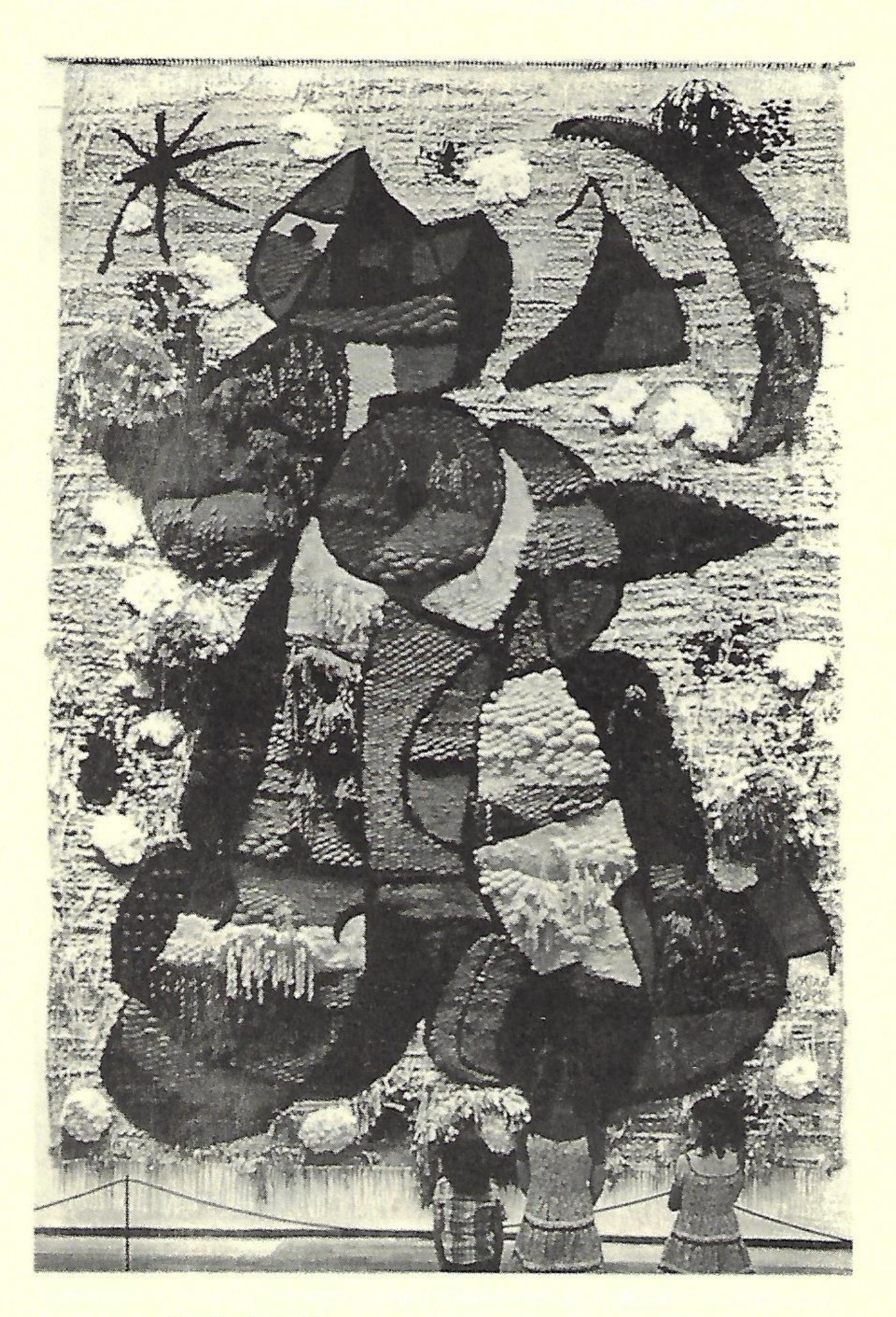
de la feria siempre antes, o sea cómo

les fue en la feria, son felices. Fuera de ahí dependen.

Van en aumento, por eso van al bosque. Los niños lloran,

las niñas se nos pierden. Ángeles.

Pero su verdadero nombre es Aina.



Tapiz de la Fundación Joan Miró (Joseph Royo)

# JUEGO/HOMENAJE/MÍNIMO A JORGE LUIS BORGES

*Moisés Ladrón de Guevara**

*Pienso que toda la poesía borgiana es una meditación, nunca he podido contemplarla en forma fragmentaria. Para mí es un aliento revelador que nos lleva ante el umbral de nuestro propio destino.*

*Aventuro entonces un texto apócrifo que permaneció oculto por más de diez años y pretende ser un diálogo, una interpretación eminentemente subjetiva o tal vez sólo un eco de mis propias lecturas de* **El oro de los tigres**, *al que cito aquí primeramente. Me refiero a "Tankas", donde Borges adopta nuestra prosodia a la estrofa japonesa que "consta de un primer verso de cinco sílabas, de uno de siete, de uno de cinco y de dos últimos de siete". Mi intención fue dialogar con cada una de estas seis tankas y agregar una séptima en la que manifiesto mi amor y profunda admiración por él. Reconozco que no pude seguir el rigor silábico de las tankas tradicionales.*

---

* Artista y estudioso de estética y poesía; catedrático de la Universidad Autónoma Metropolitana. Dentro de su reciente obra cabe destacar sus versiones al castellano del poeta japonés Shinkichi Takahashi: *Poesía Zen*, en colaboración con Sachiko Yasahi, así como sus cuidadas y originales traducciones de Wallace Stevens: *Trece modos de contemplar un mirlo* y *Los adagios*, editados por Verdehalago.

## TANKAS

*Jorge Luis Borges*

**1**

Alto en la cumbre

Todo el jardín es luna,

Luna de oro.

Más precioso es el roce

De tu boca en la sombra.

**2**

La voz del ave

Que la penumbra esconde

Ha enmudecido.

Andas por tu jardín.

Algo, lo sé, te falta.

**3**

La ajena copa,

La espada que fue espada

En otra mano,

La luna de la calle,

¿Dime, acaso no bastan?

**4**

Bajo la luna

El tigre de oro y sombra

Mira sus garras.

No sabe que en el alba

Han destrozado un hombre.

**5**

Triste la lluvia

Que sobre el mármol cae,

Triste ser tierra.

Triste no ser los días

Del Hombre, el sueño, el alba.

**6**

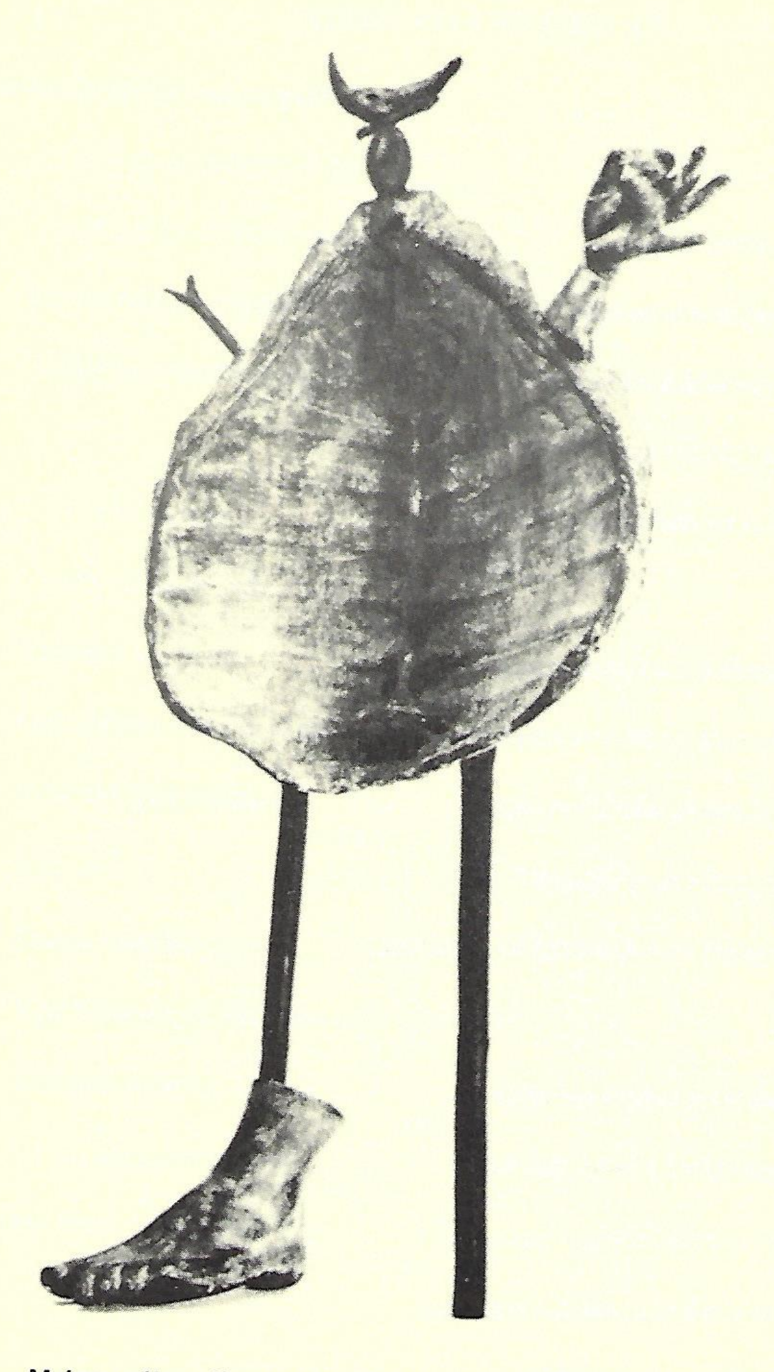
No haber caído,

Como otros de mi sangre,

En la batalla.

Ser en la vana noche

El que cuenta las sílabas.



Mujer y pájaro, Bronce, 1967 (Colección: Maeght, París)

## TANKAS: EL ORO DE LOS TIGRES

*Moisés Ladrón de Guevara*

### I

La colina lunar

Magnífica la presión

De tus labios en la sombra

Nada obscurece el túnel

Canal recóndito de oro blanco

### II

Enmudece la voz del zenzontle

Ausencia de cuatrocientas voces

La desnuda noche lo cobija

Los jardines meditan el Tao

Un espejo de obsidiana no ve ni oye

### III

Habito en la luna callejera

Espada rota a la luz del farol

Mis temores cobijan una copa

Con el silencio del canto sideral

¿No basta esa ternura?

**IV**

Un ciprés oculta tus garras

Ha muerto un astro plañidero

Quedó rayado como tu piel

Ex-voto de un milenario reflejo

Basado en tristeza taladrada

**V**

Llueve la tristeza

En el océano de jade

Un lento ir y venir

Olas de ensueños en el alma

Inmenso lago amargo

**VI**

Durante mil batallas

Viví la sangre de los míos

Vanidad nocturna

Mi lengua y sus pesares

Me mata el estar vivo

## VII

Escondo tu lenguaje

En la flor de loto

Llegaste a los Tankas

Ruiseñor de setenta otoños

Cantando cubres el universo



Mujer y pájaro, 1963 (Col. Privada)

# ROGER CAILLOIS: LECTOR DE PIEDRAS

*Sergio Raúl Arroyo G.* *

Caillois lee las venas,

la palabra del agua

sobre el rastro del mediodía lodoso,

descifra una piedra en el muro calizo,

un mecanismo de sombras

que graba su lenta geometría

bajo el limo convulso de los ojos.

Sabe que es uno

el entramado del azufre y el basalto,

el del sílex y el musgo,

el de la nova y el río subterráneo,

que es una la prosa del insecto

y el zumbido del escribano.

---

* Sergio Raúl Arroyo García, etnólogo, ensayista y poeta, catedrático de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y actualmente coordinador de la Fototeca Nacional. Evoca en su poema al multifacético pensador francés Roger Caillois (1913-1978), cofundador del "College de Sociologie", al lado de Georges Bataille y Raymond Queneau, famoso también por su periplo latinoamericano, y autor entre otros libros de: *El mito y el hombre*, *El hombre y lo sagrado* (Fondo de Cultura Económica) y *La poética de Saint-John Perse* (Sur).

Escucha en la oquedad del tronco

un salmo de termitas,

mira en el canto ensimismado de una laja

un trazo de cristales.

Comunión y mordedura de razones

de una vida sobre otra.

Mientras cierra una puerta, otra se abre:

viene el verano, luego las lluvias,

el invierno con su aplomo.

Todo pasa por la fina memoria de la arena,

con sus estrellas de ceniza desgajadas

como calles vacías.

Caillois lee las venas,

la silenciosa arteria de la roca,

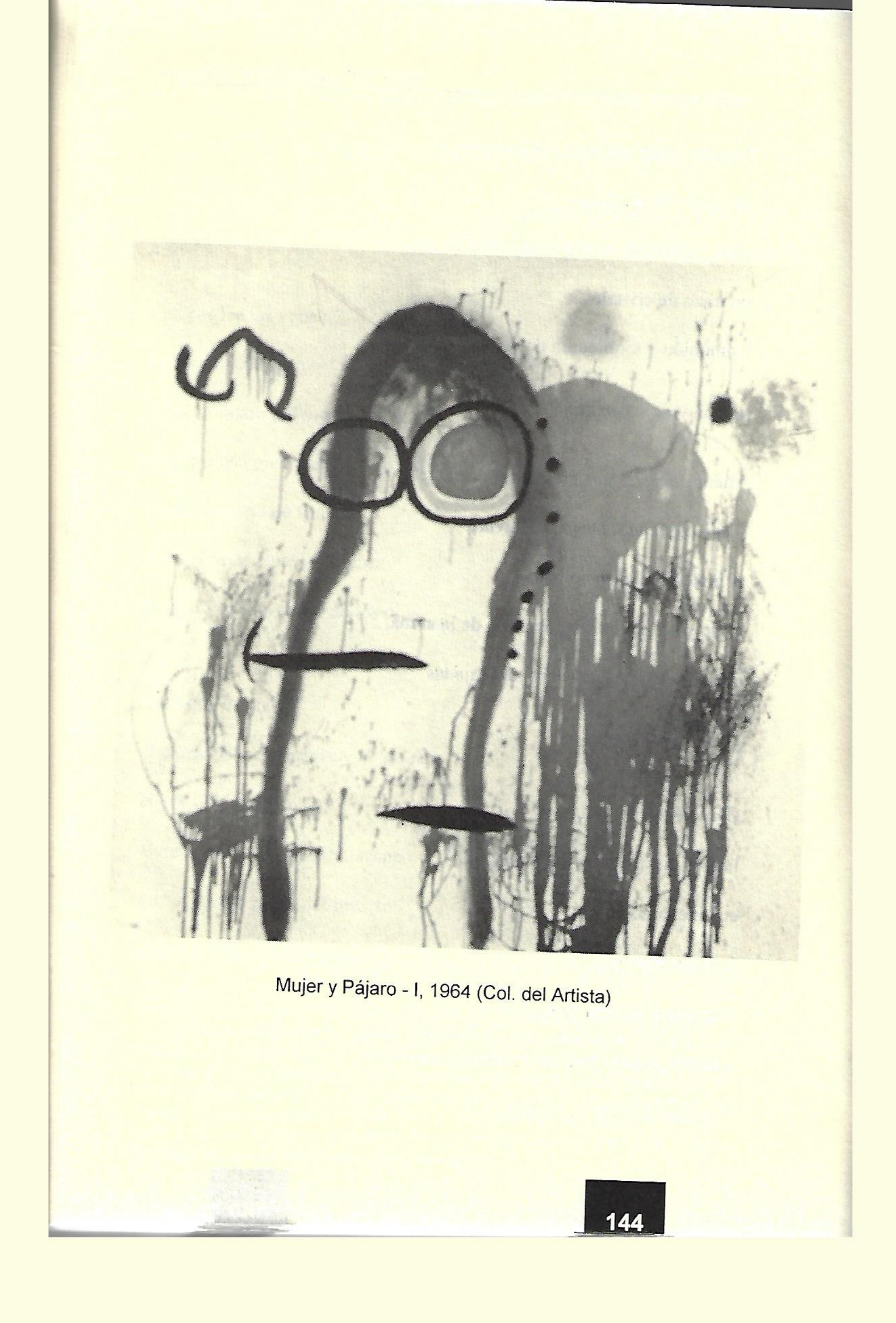
en un charco de luz

lava sus manos

y acerca a su oído caracoles

que han podido guardar por un instante

el rumor del mar y el tiempo.



Mujer y Pájaro - I, 1964 (Col. del Artista)

# ENREDADERAS INVISIBLES (II)

*Andrés Ortiz-Osés**

* Aragón: mar de tierra, mar marrón.

* Las cenizas de Aragón renacen líquenes en el Moncayo.

* Lo rítmico es lo natural, lo melódico es lo cultural.

* La tierra infirme: la tierra enferma.

* Toda creación nos recrea.

* El mar aplaca la mar.

* Por el horizonte del mar se escapa mi alma cual golondrina herida en tierra adentro.

* El mar es la mar.

* El comunismo no es normal sino excepcional: pues solo en extrema necesidad todos los bienes son comunes (in extrema necessitate omnia bona sunt communia).

* El mar puede estragar: alejando de la tierra firme.

* Como el País Vasco no hay otro país igual (vasco).

---

* Universidad de Deusto, Bilbao-España.



Plato cerámico, 1950.

* Me duele el estómago cuando, no pudiendo tragar el mundo, el mundo me engulle obturadoramente.

* Se dice estar *estomagado* a estar *estragado*: por la tierra.

* Escribo lo que me sale del alma: una vez que entró en ella.

* Gaviotas rasgan el cielo seco: con su humedad de mar.

* Me dice un ilustrado que el simbolismo está periclitado: mas porta un *lazo azul* que simboliza solidaridad.

* Estaré mucho más tiempo muerto que vivo: y no podré contarlo.

* Hay mucha belleza equívoca y esquiva: cuyo tacto no es táctica buena.

* El mundo no se corresponde al espíritu del hombre.

* Prepararse para lo peor: sin empeorar.

* Estar ido: estar transido: transitar entre los entes.

* Reconciliarse con el mar: reconciliarse con el sí-mismo.

* Desposarse en la mar: despojándose de la tierra.

* El mar como símbolo de la *desfijación* o curación de la fijación.

* En esta sociedad no está bien visto aparecer como enfermo: pues apareces como débil.

* En cierto ayuntamiento hay *untamiento*.

* Retardar los deseos: para poder realizarlos bien.

* Un problema de España es que no está abierta al mar.

* Paradójicamente las máximas barrocas muestran críticamente la *barroquería* del mundo y su evanescencia.

* Saludamos alborozados la llegada del próximo siglo XXI, en el que obtendremos la *paz perpetua* (*requies aeterna*) los aún supervivientes de este malhadado siglo XX.

* Distinguir si un autor cogita o dormita: *auctor cogitans sive dormitans*.

* La vida como danza húngara: musicada por Brahms.

* La cobardía ante el ser amado: frente a la valentía del que no ama (el héroe clásico).

* La voz secante o cortante de Caruso: y la esponjosa o jugosa voz de Fleta. (Caruso canta para intimidar, Fleta para intimar).

* El agua quiebra y ondula la plana realidad.

* Hay quien se contenta con esta vida: pero otros somos más descontentos y Proyectamos la *otra vida.*

* Hay autores que hacen pensar a otros: y otros que sólo piensan en sí mismos (*ensimismados).*

* Leo con afición la *Poesía selecta* de Alfonsina Storni (1892-1938), la poetisa argentina de origen suizo (Ticino), que concluyó su existencia enferma arrojándose al mar. Me conmueve su posromanticismo de sesgo modernista (con un toque *pop*). Su vida y obra maestra el oleaje blanco de un alma sensible en busca de un sol rosado —inasible.

  Por una parte está la apertura juvenil al mundo y el deseo de volar hacia un espacio de luz: por otra parte está la muerte tempranamente enunciada/anunciada:

  > Tener las golondrinas de una quietud eterna,
  > Ir cruzando la vida con alas en el alma
  > Y un ligero cariño a la muerte que llega.
  >
  > (*Resurgir*).

La dificultad de ajuntar o amistar amor y muerte, vida y descanso, acción y pasión llevará a la autora a los bordes del ser:

a un amor sin sujeto, cósmico, tan incruento
que por no tener soles idolatra tinieblas.
(*Versos otoñales*).

La apertura al ser encuentra su tope en la nada, como la salida al sujeto se topa con el objeto y la subida al sol con la caída a tierra. Ahora la poetisa sufre la iniciación humana en el *humus*:

Por qué yo vivo con lo que vive,
Por qué yo muero con el declive.
Por qué bebiendo siempre tengo sed.
(*El dulce daño*).

La sed de amor y la imposibilidad de saciarla recurren en la obra poética como tema central: por un lado aparecen la figuraciones del ser como "el amigo de oro":

Tallado en mármol, la cintura fina,
los muslos estallantes.
(*Ante un héroe*).

Por otro lado, estas figuras amadas se tornan "ángeles mohínos", "ángeles desgarbados", "soles sin oro", "engaño", "líneas no rectas", "cristal y lodo", "oquedad":

Sentir que llega el olvido
antes que llegue lo amado.
Y sin ser, haber ya sido.
(*El gran dolor*).

Haber sido sin ser: conciencia desligada de la carne (el hombre como el Desligado en el poema *Saludo al hombre*). Para A. Storni, mujer que no ha querido/sabido vivir en la ignorancia inerte, la inteligencia se paga con el "alma quebrada" y el "corazón desenhebrado". En un primer momento la mujer trata entonces de recuperar la inocencia como inconsciencia:

No saber de uno mismo; ser el ave;
Llevar las alas sin buscar la clave.
(*Nocturno*).

Pero, en un segundo movimiento, la autora se sabe parte íntima de las "enredaderas invisibles", no pudiéndose escapar del universo mundo. La clave/llave no está pues en escaparse o volar, sino en inmergerse marítimamente:

Buscando raíces de alas.
(*Retrato de G. Lorca*).

Las alas del inicio se tornan al fin profundas: paso de la búsqueda de la luz al encuentro con la sombra y del rojo solar al blanco lunar por interiorización del sentido herido:

Hay luz en demasía,
no puedo verte el alma.
Bien se ve que tenemos adentro
un mar oculto.
(*El dulce daño, Irremediablemente*).

Y lo que revela ese mar interior es la mezcla nietzscheana de los contrarios simbolizados en el amor y la muerte, pensando el dolor como un "novio sutil":

Amor:
que carne mortal hieres y engañas
y cielo y tierra tu veneno junta:
a tus pies cae, cristal roto, el cielo.
(*Razones y paisajes de amor*).

De esta guisa, la ascensionalidad primera se torna descensionalidad postrera: "lluvia de alas" vista a través de los "cristales morados" que permiten entrever un "cielo amarillo", expresando así las nupcias finales del cielo con la tierra y, en consecuencia, de la tierra y el cielo:

Tienes un deseo: morir.
Y una esperanza: no morir.
Pues yo te amo, muerte,
pero te adoro, vida.
(*Irremediablemente, Mundo de siete pozos*).

El hombre —"hijo de madre"— accede aquí al corazón del duelo (*duellum:doble*): allí donde el dios eterno se hace diosa temporal, el hombre terráceo se hace hembra marítima y la forma pura impura materia -transfigurada:

> Jamás pensé que Dios tuviera alguna forma.
> Ojos no tuvo nunca: mira con las estrellas.
> Manos no tuvo nunca: golpea con los mares.
> Lengua no tuvo nunca: habla con las centellas.

Así que, finalmente, Dios tiene o adquiere la *forma de la materia*: una formulación libre de la visión clásica de la divinidad como *forma materiae*: información de lo informal.

* Solo Dios sabe que es (Ex.3,14); el Hombre, en el mejor caso, ha de saber quién es (*Edipo Rey*, Sófocles).

* Saber que se está solo: y reírse con benevolencia del que se cree acompañado.

* Te suben para poder bajarte: te alaban para poder desalabarte. (Abájate tú mismo para poder subirte).

* Arquetipología de Jung: la mundialización de la psique.

* Qué contracciones y distracciones de la materia hasta lograr un momento transeúnte de felicidad compacta: en el que se adunan y concuerdan los ritmos del cuerpo y la melodía del espíritu.

* Karajan o la liturgia de la música: implicante.

* Nos persigue la sombra de lo que perseguimos.

* En el formalismo (ortodoxo) el Ser/Dios es la forma de las formas: en el materialismo (heterodoxo) el Ser/Dios es la materia de las formas. En una visión medial o hermenéutica el Ser aparecería como la materia de la forma y Dios como la forma de la materia.

* Soy el tonto, el listo, el bueno y el malo, el cuerdo e incuerdo, el vivo y el muerto.

* Toda la vida tratando de encontrar alguien: y solo he encontrado algo.

* Unos son nacionalistas: los otros estatalistas.

* Para Nietzsche, la verdad es mentira porque supera o suplanta la realidad: pero la mentira es verdad porque implica o replica la realidad.

* Ha muerto Aranguren en medio de cierta depresión por la falta de salud: en su última entrevista habla de una "caída de mí mismo por haberme creído lo que no era". Incluso su circunstancia mortal nos enseña moralmente de los límites del hombre y los peligros del alma. Pues nos hemos proyectado sobre Aranguren hinchando su frágil figura, que ha padecido finalmente una especie de inflación que la enfermedad ha desinflado. Ahora bien, lo más interesante para nosotros sus discípulos es que, en medio de su desmoralización final, siguió luchando moralmente por su/nuestra moralización.

* El *talante* arangurense distinguiría la moral católica (estructural) de la ética protestante (existencial): en el primer caso uno proyecta la moral para poder salvarse, en el segundo uno introyecta la moral para poder ser salvado.
  Pero lo más intrigante de Aranguren estaría en apostar ecuménicamente por un *talante existencial* que coaduna catolicismo y protestantismo: tratando de salvar a uno mismo y los demás, siendo así salvado por el otro/otros.

* La moral como búsqueda del bien propio: y ajeno. Propio pero no apropiado, ajeno pero no enajenado.

* La moral como lucha contra la desmoralización.

* Me preguntan si soy yo, pronunciando mi nombre: pero he dimitido de mí mismo, renunciando a mi nombre. (Hacerse un nombre para poder deshacerlo/rehacerlo).

* En vez de meterse consigo, se mete conmigo.

* Una universalidad pequeña: para poder hacer pequeñas cosas.

* Entre nosotros falta el cultivo de la cultura por la cultura: la cual es entendida como folklore, novelería o política.

* La importancia de la almohada: con la que dormimos.

* Para los casos-límites debería existir la *píldora thanática*: de uso voluntario personal. Ya Freud la usó *in extemis*, ayudado por su hija.

* Nuestra presuntuosa modernidad: el paleolítico superior.

* El hombre ha salido de las cavernas para habitar la nada.

* Definitivamente tengo que prepararme concienzudamente a las enfermedades de la muerte: para que me cojan prevenido.
La preparación o prevención debe centrarse en una mezcla de apertura, implicación o asunción y trascendencia, así como de aceptación, sufrimiento y confianza. (Estarán compresentes Dios, la familia, los amigos y mi soledad).

* Nos mantiene en el mundo cierta curiosidad: erótica, intelectual y social.

* Cuando tú me querías
yo era tu fundamento:
cuando no me quisiste
yo era el desfundamento.
Y ahora que aún nos queremos
aunque sin ya querernos
el fundamento falta
mas queda lo fundado
de nuestro encuentro.

* La vida es una prueba que no se aprueba.

* Soy un filósofo del campo.

* Prepararse también monográficamente para las enfermedades de la vida: codicia, desamor, lujuria, enemistad, soberbia y vanidad, rutina, sinsentido, dolo, envidia, pereza, desazón, maquinación y exposición al sol que más calienta.
  Una preparación a base de distancia crítica, implicación o radicación, creatividad, positivación, fuerza de voluntad, inteligencia pragmática, humor sutil y sublimación cultural.

* En qué nos han metido: la lucha contra el dragón de la vida y la muerte.
  Si lo mato, muero: y si no, me mata.

* Tiene que haber algo/alguien que nos colme/calme el vacío que busca su relleno simbólico. De lo contrario habría nada en lugar de ser: y el hombre carecería de espíritu.

* Hay un tiempo de resta y de crítica: y hay un tiempo de suma y recolección final.

* Reconforta poder encontrar a Aranguren al otro lado del mar.

* Una espinilla en la tráquea hace tambalearse todo mi edificio de referencias: una espinilla de pescado azul.

* Qué belleza en un cuerpo tan breve.

* Obtener la *píldora thanática:* para evitar la ansiedad mortal y poder no usarla.

# IV. RESEÑAS Y NOTICIAS



# ACERCA DE "POSMODERNIDAD, HERMENÉUTICA Y ANALOGÍA" DE MAURICIO BEUCHOT*

*Ambrosio Velasco*
*Raúl Alcalá Campos*
*Alejandro Gutiérrez Robles*
*Pío Colonnello*

* Beuchot, Mauricio. *Postmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, México, Universidad Intercontinental/Miguel Ángel Porrúa, 1996, 181 pp.

**AMBROSIO VELASCO***

*Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, de Mauricio Beuchot, no es solamente un libro sobre problemas filosóficos relevantes en la actualidad, sino también, y sobre todo, un libro en el que se hace filosofía, al plantear problemas con claridad y proponer soluciones con sencillez y rigor.

Los problemas que trata el Dr. Beuchot se plantean en el ámbito de la filosofía de la ciencia, la antropología filosófica, la analogía y la religión. En cada uno de estos campos, Mauricio Beuchot nos brinda un mapa muy claro del estado actual de discusión. En todos ellos, este mapa resulta ser muy escéptico en cuanto nos confronta tanto con la inviabilidad de los proyectos y promesas de la filosofía moderna, aferrada siempre a una racionalidad universal univocista, como con la inviabilidad de los análisis posmodernos, que si bien critican justificadamente las desmedidas pretensiones de la racionalidad moderna, no encuentran salida a esta crisis, sino que simplemente la reconocen y la celebran, aceptando un relativismo extremo, localista y equivocista.

En todos los temas tratados, el autor parece coincidir con la crítica que los posmodernos hacen a las pretensiones universalistas de los filósofos modernos, pero se aparta del escepticismo, que todos ellos parecen adoptar, y lo rechaza. Ante el dilema entre optar por la racionalidad universal y univocista de la modernidad, o bien por el escepticismo, relativista y equivocista que niega toda racionalidad, Mauricio Beuchot opta por una posición distinta que metafóricamente está a mitad del camino entre los extremos mencionados, o, para utilizar la noción central de Beuchot, opta por una posición analógica. Esta posición analógica no ha de entenderse de manera alguna como eclecticismo, como una mediación negociada de las posiciones que forman los cuernos del dilema. Se trata más bien de un juicio prudente, de una frónesis que presta oído a los argumentos de ambas posiciones pero que resuelve por sí mismo, asumiendo la responsabilidad del sujeto.

En casi todos los capítulos del libro en los que discute diversos dilemas que se generan al confrontar modernos y posmoder-

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

nos, el autor presta especial atención y reconocimiento a los cuestionamientos de los posmodernos, pero también siempre mantiene en mente la tarea fundacionista y constructiva de los modernos. Es precisamente este carácter de juez filosófico, que escucha a las dos partes del conflicto, en donde está la originalidad de su pensamiento y su principal aportación filosófica que le permite situarse por encima y no como un negociador entre las dos posiciones en debate. Esta originalidad reside en proponer una nueva noción de racionalidad (teórica y práctica) que no es universalista ni univocista, sino, como él la denomina, analógica. En esta solución, Beuchot rompe con un presupuesto común de modernos y posmodernos, que es la tesis de que , si existe racionalidad alguna, ésta debe ser universal. Los modernos defienden la existencia de tal racionalidad y los posmodernos simplemente la niegan, rechazando toda posible racionalidad. El presupuesto fundamental de Beuchot consiste en negar la tesis que comparten modernos y posmodernos (esto es, existe una racionalidad universal, o simplemente no existe) y afirmar que sí existe racionalidad, pero ésta siempre es cambiante, falible, histórica y plural. En cada uno de los capítulos del libro (excepto en el primero), Beuchot nos muestra con relación a problemas y tópicos específicos, cómo podría ser tal racionalidad analógica.

Desde luego que el Dr. Beuchot reconoce que esta posición analógica no es una idea exclusivamente suya, sino que se inscribe en toda una tradición del pensamiento contemporáneo: la hermenéutica. De esta manera, la hermenéutica analógica constituye una posición filosófica alternativa al dilema: univocismo moderno o equivocismo posmoderno; universalismo o relativismo extremos.

Antes de pasar a analizar un caso de este ejercicio filosófico analógico, quisiera hacer una crítica al libro del Dr. Beuchot. Esta crítica va en contra del mapa de las tres posiciones filosóficas que retoma de Habermas: filósofos de la praxis, neoconservadores y posmodernos. Me parece que esta clasificación, además de ser en sí misma cuestionable, sobre todo por quienes incluye en cada categoría (Heidegger y Foucault como posmodernos, Leo Strauss y MacIntyre como neoconservadores), no nos permite de entrada ubicarnos en la discusión central del libro. En este sentido, me parece mejor un mapa de las tres posiciones que con variantes analiza y discute a lo largo del libro: neo-modernos (incluyendo a Habermas), posmodernos (Derrida, Rorty, etc.) y

hermeneutas analógicos (Heidegger, Gadamer, Ricoeur e inclusive a mi manera de ver el mismo MacIntyre).

En el capítulo segundo, Beuchot analiza la crisis posmoderna de la filosofía de las cien-cias, en especial de las ciencias sociales. Presenta primeramente las posiciones que podríamos denominar "herederos de la modernidad", como los de Carnap y Popper. Muestra cómo los criterios universalistas y univocistas de verificabilidad o de refutabilidad fracasaron. Se refiere a cómo los estudios de Kuhn y Feyerabend demostraron la falta de sustento histórico de los criterios de racionalidad universalista de los empiristas lógicos, pero deplora que ellos terminan por adoptar un relativismo extremo. Autores posmodernos como Feyerabend y Rorty (no así Kuhn, desde mi punto de vista) terminaron por adoptar y celebrar el antifundacionismo, la ausencia de criterios de racionalidad y el diálogo plural equivocista.

Contra este relativismo extremo, Beuchot expone la forma en que filósofos de la ciencia, como Lakatos y Larry, intentaron dar una respuesta alternativa, elaborando un nuevo criterio de progreso racional, pero terminaron por volver a las posiciones univocistas, más cercanas a Popper que a Kuhn. En especial, este fracaso se debe, según Beuchot, a que los historiadores y filósofos de la ciencia no reflexionaron seriamente en los supuestos hermenéuticos que implícitamente adoptaban (y algunos de ellos, como Kuhn, explícitamente los llegaron a conocer, pero no a desarrollar consecuentemente).

En parte, yo estoy en desacuerdo con el Dr. Beuchot respecto al fracaso de estos intentos alternativos de reconstrucción de la racionalidad científica. Yo enfatizo y celebro más la adopción de presupuestos hermenéuticos en los trabajos de Kuhn, Lakatos y Laudan, que, aunque reconozco que no están desarrollados, abren y tienden un puente hacia la tradición hermenéutica. Tal hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea abre nuevas posibilidades de diálogo enriquecedor entre la tradición hermenéutica y analítica.

Es importante hacer notar que la relevancia de la hermenéutica para comprender la racionalidad de la ciencia no se limita a las disciplinas socio-históricas, sino a toda disciplina científica. En este sentido, tiene toda la razón Gadamer al afirmar la universalidad del problema hermenéutico.

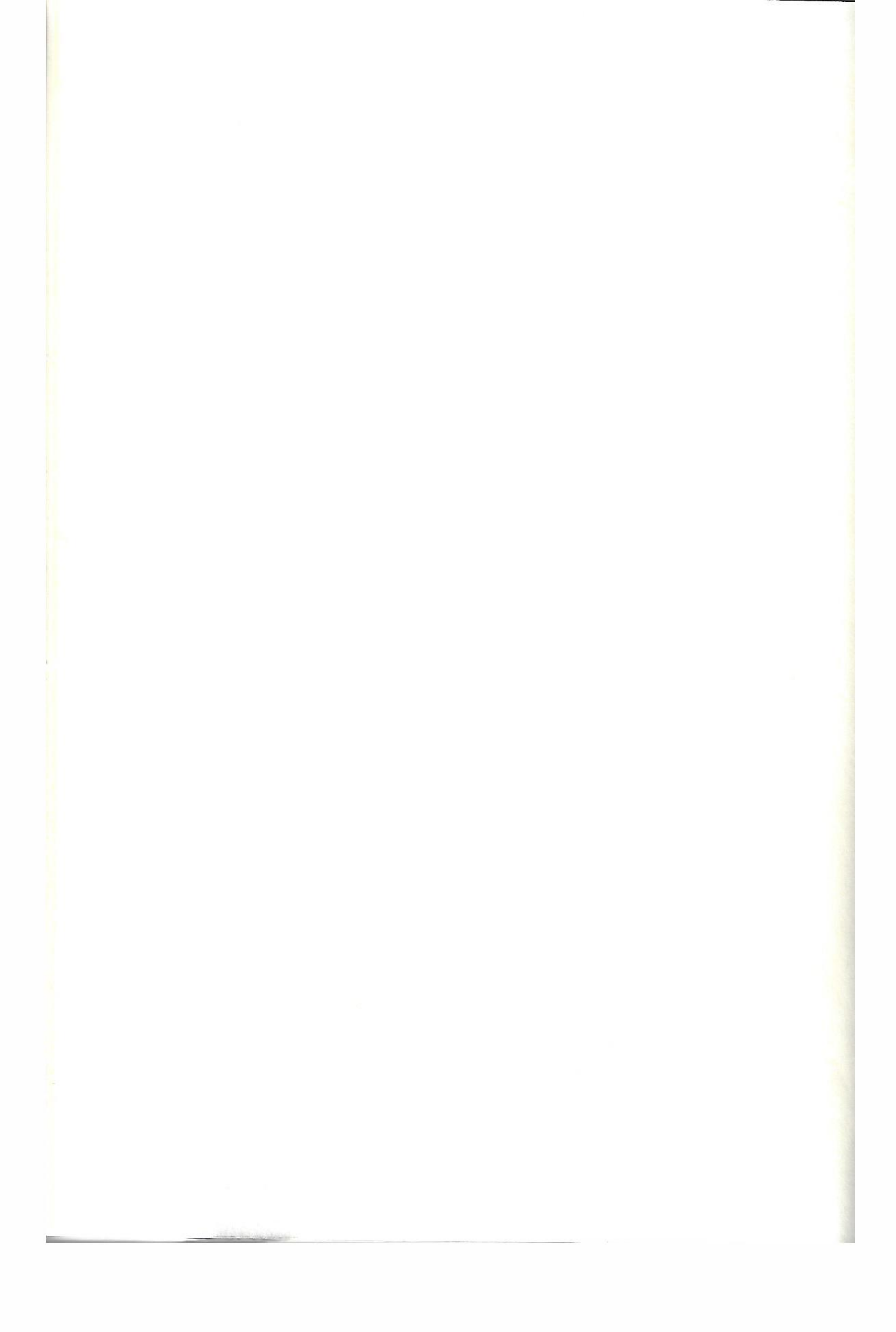
Las características de una concepción hermenéuticamente fundada de las ciencias las reúne

Mauricio Beuchot de la siguiente manera: "La hermenéutica procura entender la ciencia de un modo que no sea no meramente univocista ni meramente equivocista, sino analógico. Asimismo, intenta comprenderla de un modo que no sea ni meramente prescriptivo ni meramente descriptivo, sino interpretativo: comprende y orienta (sin imponer) de acuerdo a la indudable pluralidad de las ciencias, con arreglo a sus objetos" [pág. 43].

En el campo de las ciencias sociales, el modelo analógico de Beuchot tiene también sugerencias importantes. Así, por ejemplo, respecto a la discusión sobre explicación y comprensión de las acciones y de la historia, Beuchot rechaza posiciones que únicamente reconocen sólo uno de estos fines epistémicos y metodologías. Cuestiona la posición de Dilthey, que defendería exclusivamente la comprensión, así como la de Durkheim, que aceptaría exclusivamente la explicación causal nomológica, o la de Neurath y Hempel, que sostendrían lo mismo. En contra de estas posiciones exlcuyentes, Beuchot estaría más de acuerdo con autores como Weber, MacIntyre, Gadamer y Habermas, entre otros que reconocen la complementariedad necesaria entre ambos tipos de metodologías y fines epistémicos.

Pero esta complementariedad no sólo rige para las ciencias sociales. También en el ámbito de las ciencias naturales, autores como Karl R. Popper y Mary Hesee, entre otros, han reconocido esta necesaria complementariedad entre explicación nomológica y comprensión. Este reconocimiento es un argumento a favor de la relevancia hermenéutica no sólo para las ciencias sociales, como parecería sugerir el título del capítulo, sino para toda disciplina científica. Por otra parte, el hecho de que inclusive autores como Popper, además de los otros mencionados implícita o explícitamente, reconozcan la relevancia epistemológica para la comprensión de la racionalidad de las ciencias, es una muestra alentadora de que Mauricio Beuchot está más acompañado de lo que él parece pensar en su cruzada filosófica a favor de la hermenéutica. Con ello, no quiero decir de manera alguna que el libro es sólo una buena expresión del espíritu filosófico de nuestro tiempo. Además de esto, es una reflexión crítica sobre la misma hermenéutica que nos previene contra posiciones extremas: el univocismo hermenéutico que, por ejemplo, los mismos empiristas lógicos podrían sustentar, y el equivocismo que la hermenéutica de Vatimo y Rorty parecen defender. En contra de

estos extremos hermenéuticos, la solución y antídoto que nos ofrece Mauricio Beuchot es clara: la hermenéutica analógica. Y esta propuesta constituye, a mi juicio, el principal aporte de su libro, que por sí mismo es ya una excelente expresión y elucidación del espíritu filosófico de nuestro tiempo.



RAÚL ALCALÁ CAMPOS*

Siguiendo a Habermas, Mauricio Beuchot distingue las corrientes posmodernas en los nuevos filósofos de la *praxis*, que no pretenden acabar con el pensamiento moderno, sino reformarlo (entre ellos se encuentra el propio Habermas); los neoconservadores, que aceptan el progreso en la ciencia y la tecnología, pero rechazan una razón ética (Carl Schmitt, Gottfried Benn, Arnold Gehlen y David Bell); los nietzscheanos, que se dividen a su vez en antimodernos, que son los críticos radicales de la razón (el "segundo" Heidegger, Jacques Derrida, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Franois Lyotard, Gianni Vattimo y Richard Rorty), y los paleoconservadores, quienes rechazan la modernidad y defienden el regreso a la premodernidad (Leo Strauss, Robert Spaeman y Alasdair MacIntyre).

En este libro, Beuchot lleva a cabo una polémica principalmente con los neoconservadores y los antimodernos. Estratégicamente inicia con unos comentarios respecto al imperio de la hermenéutica, pero se refiere exclusivamente a los antimodernos: Foucault, Derrida y Vattimo, para después hacer una revisión del papel de la epistemología en nuestro siglo, observando que ésta había caído en el univocismo, razón por la que se buscó la hermenéutica para escapar de él, aunque con ello, a su vez, se ha tendido al equivocismo. Para salir de este dilema, Beuchot propone la hermenéutica analógica. Ésta respeta las diferencias, pero mantiene la unidad. Intenta comprender la ciencia de un modo que no sea ni meramente descriptivo ni meramente prescriptivo, sino interpretativo. Comprende y orienta de acuerdo con la pluralidad de la ciencia, con arreglo a sus objetos. Aplica la misma racionalidad de fondo, pero permitiendo que en cada ciencia predomine, según su área, el cálculo, la experiencia o la interpretación. Finalmente, la hermenéutica analógica intenta, fusionar la explicación con la comprensión, pero al considerar las cosas y las actividades como textos, se ve en la necesidad de explicar contextualmente y no sólo causalmente.

Con esta herramienta, inicia su crítica al neoconservadurismo,

* Escuela Nacional de Estudios Profesionales-Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México.

que está llevando a una deshumanización, con su exaltación de la tecnología y abandono de la ética y del humanismo. Por otro lado, el liberalismo —ahora como neoliberalismo— ha tomado el símbolo de la libertad llevándolo al extremo de convertirlo en un antivalor, pues es la libertad para luchar por el poder, la libertad para destruir a los competidores sin que el Estado intervenga, desembocando con ello en el deshumanismo del neoconservadurismo. Pero Beuchot quiere rescatar un humanismo fundado en la prudencia. Para ello busca un reencuentro con el sujeto dentro de la tradición. Busca un humanismo que ya no es el moderno, pues éste es demasiado egoísta, sino uno distinto, más dirigido a la alteridad.

La disolución del sujeto que persiguen los antimodernos se asienta sobre una lucha frontal contra la metafísica. La subjetividad, tan cara a la modernidad, ha sido dejada de lado, pues se ha invertido la relación entre el sujeto y sus productos. Las obras ya no se explican por el sujeto, sino que él se explica por ellas, perdiendo así su interioridad, su intimidad. La fundamentación de la moral o ética en la metafísica del sujeto es un camino equivocado, pues en filosofía ya no es posible una pretensión fundamentadora. Para Beuchot, nuestro tiempo no se caracteriza por desear la metafísica, pero sí por necesitarla para no caer en un relativismo exacerbado.

De la misma manera, la posmodernidad, tomada como antimodernismo, lleva a una crisis de los valores, los cuales se minimizan y relativizan. No se puede afirmar nada de manera universal y necesaria, con lo cual se pone en entredicho la existencia de una institución como la Iglesia. La posmodernidad, con su falta de amor, de caridad, lleva al hombre al vacío, pero esto puede ofrecer una oportunidad a la religión, pues es la que puede otorgar una esperanza al hombre; para ello, tiene que rescatar sus símbolos más vivos, más vivificadores: los sacramentos, pues a través de ellos es como impulsará al hombre a recuperar su sentido.

La posmodernidad ofrece así una serie de retos a la religión: superar la religiosidad moderna abandonando los fundamentos absolutos; manifestarse más en la *praxis* que en la teoría; mostrar, más que decir; rescatar al Dios de los creyentes; tomar el camino intermedio de la analogía entre la postura atea y la inclinación a la mística.

Beuchot reconoce dos críticas a la religiosidad por parte de los modernos: 1) tanto Vattimo como Derrida atacan el acartonamiento y la falta de vida de la religión; 2) hay que reconocer la amino-

ración del humanismo basado en el sujeto individual para observar al sujeto de la comunidad.

Pero también genera dos críticas a la posmodernidad: 1) se renuncia a la ontología sin darse cuenta de un lado analógico que rompe con el acartonamiento; 2) se olvida la analogía en favor de la equivocidad.

Como todos los libros de Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía* presenta una temática, ya de por sí confusa, con bastante claridad, gracias al uso preciso del len-guaje. Además no es un libro meramente descriptivo, sino que presenta una serie de críticas y desacuerdos con los autores tratados que lo llevan a defender una propuesta propia desarrollada a lo largo de la obra. Es, en fin, un libro sugerente que puede llevar a una amplia polémica al respecto.

## ALEJANDRO GUTIÉRREZ ROBLES*

*Entre uno y otro olvido*
*con mis penas la paso;*
*de un lado me cobijo;*
*... el otro no lo aguanto.*

*Y ya no sé si es cierto que vivo de*
*razones para curar mi espanto,*
*o si es que por quererlas*
*es que las quiero tanto.*

**Planteamiento del Problema**

He querido abrir la presentación con estas palabras que hablan de la confusión, de la inquietud y el desasosiego que nos deja la experiencia del abandono y de la pérdida porque el libro que hoy nos convoca también trata de un abandono y de sus consecuencias; en él se habla del olvido que pesa sobre nuestra cultura del occidente y nos ofrece una empresa para encontrar la salida.

Heidegger llamó nuestra atención sobre nuestro olvido del ser por seguir de manera metódica y sistemática simplemente al ente; sin embargo -dice Mauricio Beuchot- sentó los precedentes para la recaída (pág. 160).

Efectivamente, la metafísica de la modernidad consagró al sujeto como sustancia individual de naturaleza racional y como a un demiurgo le dio la potestad de disponer de las cosas por explicaciones que invariablemente le tenían como centro de referencia; el ser se había perdido.

Cuando Heidegger nos llama al silencio para escuchar al ser, la presencia callada es el mejor camino para encontrarlo, enmedio del "dasein" irrumpe la alteridad como el plano sustantivo en el que se da la existencia. Es entonces que el ser subsistente en sí mismo se rompe y se reconoce el ser que subsiste en y con el otro; la conciencia fundante del sujeto cognoscente deja al "pathos" por el que se llega al descubrimiento.

La filosofía reciente que se deriva del vínculo Heideggero-nitzscheano (Derrida, Bataille, Deleuze, Foucault, Lyotard y Vattimo) (pág. 9) trabaja también en contra de la egología de la modernidad y reivindica el

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

fragmento; el pensamiento se vuelve débil y ya no es necesario el fundamento toda vez que en el contexto se define el sentido por una elección entre las muchas posibles. El hombre se define cuando hace su opción por los juegos lingüísticos con que ha de interpretar su mundo. Frente al fundacionismo racionalista de la modernidad, la filosofía antimoderna presenta un fundacionismo volitivo; el sujeto definido como cognoscente se convierte en un sujeto valente, y con ello volvemos al extravío: el ser queda en el olvido. Paradójicamente el intento por volver al ser conduce nuevamente a su fragmentación pues al no considerarlo como la relación entre el hombre y el conjunto de datos de las cosas, sino como la interpretación que el intérprete hace aún pasando sobre el texto o referente, el pensamiento débil se queda sin el ser y el hombre vive nuevamente escindido por un nuevo exceso que lo obliga a refugiarse en el silencio sin poder arriesgarse en la palabra.

Mauricio Beuchot recorre las consecuencias de este nuevo olvido del ser al formular la respuesta a la pregunta por el lugar de la metafísica, la epistemología, el humanismo y la religión dentro de la postmodernidad.

Pasemos a la exposición de su respuesta:

**a) El problema de la Epistemología**

La epistemología contemporánea se encuentra en un dilema: de Carnap a Laudan hay una corriente que se distingue por buscar la coherencia de las estructuras lógicas en la construcción del conocimiento; del verificacionismo a la contrastación y las comunidades epistémicas los paradigmas científicos son unívocos y no admiten interpretación alguna. Esta situación ha originado la crisis de las ciencias humano-sociales y la especialización de tradiciones que, aún en el campo de las ciencias exactas, se cierran sobre sí mismas fragmentando el conocimiento y haciendo cada vez más difícil el trabajo interdisciplinario (pág. 39).

En el otro extremo, Feyerabend y Rorty encabezan a quienes piensan que el conocimiento es el resultado de juegos lingüísticos que llegan a consagrarse por el consenso; los modelos de racionalidad y su método son exclusivos de cada comunidad o tradición y su vigencia es cuestión de funcionalidad. Esta manera de concebir y resolver el problema del conocimiento se desliza por la pendiente del equivocismo (págs. 40-42). La disyuntiva que integran univocidad y equivocidad se puede resolver por una vía inter-

media: es cierto que el dato primario de la realidad se da en contexto, y también hay que reconocer que el conocimiento es internacional por cuanto responde a necesidades específicas de cada comunidad; sin embargo, no se excluye la necesidad de partir del ser como principio de conocimiento; el ser que se manifiesta y que es inteligible siempre dentro de una situación en la que no sólo se le puede explicar sino aun comprender. Frente a los excesos del univocismo y del equivocismo la epistemología analógico-hermenéutica atiende y promueve la diferencia pero sin perder un mínimo indispensable de unidad en el referente que garantiza no sólo la comunicación humana sino la adecuada coexistencia entre el hombre y las cosas.

### b) El problema de la Antropología

Lejos de aceptar que la noción de humanismo deba sucumbir ante la hermenéutica de la sospecha y la crítica deconstructiva, este autor postula un humanismo hermenéutico-ontológico en el que se parte de la defensa de una condición humana que se define por categorías como las de naturaleza, racionalidad, bien común y felicidad, pero siempre en una situación específica que es la que orienta su sentido y sirve de criterio para regular la relación del hombre con la técnica, con la ciencia, los procesos económico-financieros y los distintos ámbitos y niveles de la cultura (pág. 64). Desde esta perspectiva hermenéutico-ontológica, el hombre aparece como un ser de símbolos pues en ellos busca entenderse, actuar y relacionarse, toda vez que los símbolos no sólo dan qué pensar, sino aun qué sentir y, en última instancia, dan motivos de vida (pág. 68)

Es cierto entonces que el ser humano se revela como un ser expresivo que adquiere sentido en un contexto y lo integra en la dimensión de lo histórico, pero más allá de esto se manifiesta como un ser básicamente intencional que hace uso de la palabra, actúa o se interpreta siempre en función de algún respecto que es lo que justifica el acontecimiento y permite que haya historia. La antropología hermenéutica recupera al sujeto como centro intencional que en una determinada configuración del mundo genera sentidos y resuelve su existencia (págs. 81-87).

El mismo lenguaje y la comunicación requieren de referentes; la elección de uno de ellos entre los muchos posibles para fijar el significado nos vuelve a la intención del sujeto como principio de

un humanismo ontológico-hermenéutico.

Puede descubrirse que a la base de esta concepción del humanismo está una ontología analógica que posibilita la hermenéutica ya que, en efecto, si el ser puede ser dicho de muchas maneras (Aristóteles) y no se ha de pronunciar de una vez y para siempre, entonces el ser escapa del univocismo y se libra de los excesos del equivocismo por cuanto es un solo referente para distintos modos de enunciarlo. Puede seguirse que el ser que sustenta este planteamiento no es una unidad sustancial cerrada sobre sí misma, puesto que la analogía, respecto o proporción desde la que se determina la comprensión de la realidad, deriva de la intencionalidad del sujeto; de esta manera ser es coexistir, es la presencia del hombre en medio de las cosas que se une a ellas y les busca sentido incorporándose en esa identidad que es el ser, ya se diga ser humano, ser mundano o alguna otra cosa (págs. 109-111).

**c) El problema de la Religión**

La crisis de los fundamentos y la cancelación de los metarrelatos que caracterizan a la actitud postmoderna tocan necesariamente a la religión que se ve expuesta a un doble efecto:

Por una parte, se ve obligada a recuperar la experiencia como el momento central de la religiosidad, la doctrina, el discurso, la sintaxis religiosa tienen sentido en cuanto permiten compartir una vivencia por la que la persona se plenifica y enriquece, a su vez, a los demás. Por la otra, se expone a su disolución al seguir a la experiencia por un camino esteticista en el que el sentimiento individual es el criterio de verosimilitud, de moralidad y trascendencia. En donde no hay posibilidad de compartir, en donde cada experiencia tiene su propio lenguaje y se pierden los referentes, no hay propiamente religación; el criterio esteticista deriva en una individualismo que no sólo diluye lo religioso, sino aun lo político y el tejido social en su conjunto.

La reacción frente a la religión dogmática, la religión, sin símbolos que recojan la vida y la atraviesen hasta en sus problemas cotidianos para llenarlos de sentido, se va naturalmente hasta el extremo postmoderno. Una vez más el modelo de racionalidad analógica ofrece una salida: en la recolección del dato, en la reconstrucción y reapropiación de la tradición el creyente encuentra el espacio propicio para vivir en comunión no sólo con un credo, sino con un pueblo que lo encarna, lo transmite y lo resignifica en situaciones con-

cretas que dan el principio doctrinal un contenido nuevo que lo proyecta para integrar un horizonte de sentido. Por la mediación de la analogía entre univocismo y equivocismo se hace de lo religioso una experiencia que, sin embargo, no pierde el referente de la misma y permite la religación y la participación entre todos.

En las secciones anteriores, puede percibirse que la analogía es el hilo conductor y la tesis del libro; vale entonces detenernos en una exposición más precisa de ésta:

En medio de la postura univocista de la epistemología de la filosofía analítica y del equivocismo preponderante en lo que se llama filosofía postmoderna, hay que reconocer que el conocimiento humano es analógico porque opera intencionalmente y a partir de una respectividad que responde a necesidades e intereses específicos (pág. 111); de esta manera, la realidad es un texto y la verdad corresponde a contextos particulares con temporalidad y factores bien definidos, con datos que parten de las cosas y elementos concretos que son interpretados y configuran el mundo y la realidad (pág. 166-167).

La analogía aparece como una categoría que define al ser ahí donde se encuentra el hombre con las cosas, de modo que no se le halla en donde falta alguno de estos elementos o en donde se pretende la subordinación de uno de ellos. El ser es analógico no por una determinación autoconstitutiva y cerrada, sino por la relación como rastro fundamental que da lugar a él por la coexistencia. Puede decirse ahora que la analogía trae consigo a la hermenéutica, pues no se refiere exclusivamente a un modo de existencia ni a una operación intelectiva solamente, sino a la relación por la que se lleva a cabo la inevitable pulsión hacia el sentido.

## Conclusiones

Al término de esta revisión sumaria del texto es necesario reconocer que hay puntos que anticipan una propuesta filosófica más completa y en los cuales es preciso insistir para completar el proyecto. Podemos preguntar al Dr. Beuchot:

A partir de la definición de analogía que se ha presentado, ¿en qué consiste la racionalidad analógica?

¿Cómo es que ésta opera en el ámbito de las ciencias sociales y exactas?

¿De qué manera integrarla como criterio de diálogo inter-

cultural tanto *ad intra*, como *ad extra* de los grupos sociales?

¿En qué límite se encuentra la analogía frente a la explicación y la comprensión?

Después de esta provocación esperamos que el texto de Mauricio Beuchot descubra su sentido a quien le tome la palabra.

## PIO COLONNELLO *

Mauricio Beuchot, estudioso di tematiche del pensiero medievale e di alcune correnti speculative del nostro tempo, autore di numerosi saggi sui rapporti tra semantica, semiotica e filosofia, in questo recente volume affronta un argomento di grande attualità: l'intreccio tra i temi del post-moderno, dell'ermeneutica e del pensiero analogico.

Egli parte, nella sua indagine, da alcuni interrogativi fondamentali, cioè della ricerca del luogo proprio -all'interno del postmoderno- dell'espistemologia, dell'umanismo, della metafisica e della religione. Per quanto riguarda l'*epistemologia*, riflessione attuale sembra proporre un " 'pensamiento débil', o una hermenéutica" (p. 8). Riguardo all'*umanismo* (o filosofia dell'uomo), non pochi contemporanei parlano di *decostruzione* del soggetto (salvo poi a "ricostruirlo"); la *metafisica*, poi, sembra in forte discredito nella nostra epoca, che è un'età di antifondamentalismo, ovvero di rifiuto di una fondazione ultima o di un fondamento primo.

Da parte mia, piuttosto che ripercorrere tutte le tematiche affrontate da Beuchot, intendo partire da un punto di vista determinato, vale a dire la sfera religiosa, per poi penetrare nel tutto del suo discorso teoretico. Del resto il problema religioso, nel nostro tempo, non è solo un problema tra tanti, piuttosto è un punto di snodo in cui confluiscono e da cui si diramano alcuni interrogativi fondamentali. Certo, non a caso, vi è una duplice interpretazione del fenomeno religioso nel mondo contemporaneo: alcuni parlano di un "rinascimento" religioso, mentre altri di un rifiuto della stessa religione. Da parte sua, Beuchot osserva che oggi predomina non l'ateismo *tout court*, bensì l'agnosticismo o l'indiffe-renza e che, anche nell'ambito religioso, si afferma la fine del fondazionismo. Si ha allora l'impressione di imbattersi in una forma di nichilismo; eppure, il nichilismo attuale, sostiene Beuchot, a differenza di quello di Nietzsche, appare un "nichilismo debole" (p. 121).

* Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", Universita'Degli Studio di Napoli Federico II.

Questo affascinante tema apre, a sua volta, una serie di interrogativi e di questioni: resta cioè da vedere se il *cristianesimo senza redenzione*, di cui hanno parlato alcuni pensatori del nostro tempo,[1] sia una riproposta, riveduta e corretta, del nichilismo nietzscheano, per il quale ugualmente "non c'è redenzione"; e se è vero che ci muoviamo ancora nell'orizzonte tracciato dal nichilismo nietzscheano, allora il postmoderno non ha tagliato definitivamente i ponti con il moderno, ma deve sempre tornare a confrontarsi con esso. Io credo che occorre sottolineare piuttosto le differenze, non le consonanze, tra il nichilismo attuale e quello di Nietzsche. Uno dei puntichiave o dei punti problematici del nichilismo di Nietzsche è la relazione tra l'esistenza e la trascendenza o, in altri termini, tra l'umano e il divino, nella direzione indicata ad esempio dall'aforisma 341 della *Gaia Scienza*, cioè nel senso che l'orizzonte della sacralità si rivela all'uomo o come espressione di un sacro *demoniaco* o come espressione di un sacro *divino*.

L'uomo, da parte sua, non può non subire la violenza del sacro, perché incapace di dominare la realtà della trascendenza. È ben noto il contenuto del celebre aforisma della *Gaia Scienza*, perché possa essere qui interamente richiamato: "Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria della tue solitudini...". Di fronte alla violenza del sacro, all'uomo resta solo la scelta tra due strade: o entrare nella via della disperazione e della colpa e maledire il demone che si è insinuato furtivo nella più solitaria delle solitudini, oppure superare la disperazione e accettare di vivere la vita senza sentirla come "il peso più grande". Tuttavia nella nostra età, osserva Beuchot, prevale piuttosto l'indifferenza o il semplice agnosticismo: allora, non dobbiamo attenderci più alcun demone che venga a parlarci durante la notte, nella più solitaria delle nostre solitudini. In altri termini, resta spiazzata, nel nichilismo attuale, la stessa relazione nietzscheana tra l'esistenza e la trascendenza o tra l'umano e il divino.

Un punto centrale sul quale Beuchot sofferma la propria attenzione è il rifiuto operato dal postmoderno -anche nel campo teologico- del fondamento ultimo e assoluto. Nondimeno occorre distinguere, egli osserva, tra una teologia "fondamentalista e onnicomprensiva", propria del razionalismo e dell'Illuminismo (come sistema chiuso) -e una teologia come sistema aperto, proprio dei

[1] *Cfr*. Vincenzo Vitiello. *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Padri della Chiesa e dei filosofi della Scolastica (p. 137). Sebbene questa riflessione non sia del tutto univoca o dicibile, nè del tutto equivoca o ineffabile, tuttavia rappresentò la strada maestra preferita da S. Tommaso, da Eckart e da Juan de la Cruz, ciascuno a suo modo. Viene così in primo piano l'*essere-analogo*, cioè un modo di essere che -a differenza dell'univoco- non esiste di per sé, ma in relazione ad altro. Il problema che affronta Beuchot è quindi di largo respiro. Come egli stesso afferma, "le metafisiche univociste hanno preteso di ridurre la metafora al senso propio, alla *suppositio propria*; invece, le metafisiche analogiche non temono la metafora e le conferiscono una *suppositio metafhorica*" (p. 28). Prescindiamo pure dal fatto che si può essere d'accordo o meno con questa proposta di lettura della metafisica occidentale nel suo complesso, cioè con l'individuazione di due grandi tipologie metafisiche, la univocista e l'analogica, nel corso della storia secolare dell'Occidente. Piuttosto, mi chiedo se non possa essere considerata nel contesto critico-problematico delineato da Beuchot riguardo alla metafisica analogica -oltre che la speculazione della Scolastica- anche la riflessione "analogica" di Kant. Mi riferisco, in particolare ad alcune recenti letture kantiane,[2] che mettono in luce l'importanza del *Grenzbegriff* o concettolimite, ovvero della *Erkenninis nach der Analogie (conoscenza per analogia)* nel pensiero kantiano.

Sebbene non sia possibile, in questa sede, discutere in dettaglio tutte le argomentazioni del volume di Mauricio Beuchot, nondimeno è opportuno fare un rapido riferimento al suo metodo d'indagine: infatti, le sue penetranti analisi mettono a confronto moderno e postmoderno in una sorta di dialettica polare, allo scopo di cogliere la peculiarità del postmoderno anche nel campo religioso. Ammesso che il nostro tempo, in reazione al moderno, sia pervenuto a una certa apertura alla religiosità, resta poi da vedere di quale dimensione religiosa si tratta. È una religiosità, osserva lo studioso, "né piena, né chiara", accompagnata da "esoterismo, orientalismo", ecc. Il postmoderno, nonostante abbia accusato "la modernità di narcisismo (il soggettivismo razionalista), mostra esso stesso tratti di narcisismo (il soggetivismo irra-

[2] *Cfr.* Virgilio Melchiorre. *La metafisica analogica di Kant*, Milano, Mursia, 1990; Pietro Faggiotto. *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Milano, Massimo, 1989.

zionalista, soprattutto volontarista)" (p. 124).

Ma, al di là di queste critiche, Beuchot riconosce alcuni meriti alla riflessione postmoderna sulla religiosità. Tanto Vattimo quanto Derrida, quanto altri ancora, danno l'impressione che, in una maniera o in un'altra, tengono conto della religiosità. Vattimo, in particolare, identifica il pensiero religioso, specialmente quello cristiano, como il vero pensiero debole di oggi.[3] In secondo luogo, è altrettanto necessario ricordare che nella critica postomderna alla reli-gione, viene meno il soggetto individuale a favore del soggetto comunitario. Vi è l'affermazione della comunitarietà, della comunità -potremmo dire della intèrsoggettività- come l'opposto della soggetività individualista del moderno. Il che significa che Heidegger non cancellò ogni umanismo, ma solo quello che era in accordo con il razionalismo egologico.

Tuttavia, nella conclusione del volume, sono rilevanti le critiche che Beuchot rivolge alla stessa critica postmoderna. L'obiezione fondamentale che Beuchot pone è che il pensiero postmoderno si è dimenticato dell'*analogia*, a favore dell'equivocità. E questo aspetto è già stato considerato. Como Heidegger accusava la filosofia dell'Occidente dell'oblio dell'essere a favore dell'ente, così il postmoderno, dimenticando l'analogia, ha di nuovo dimenticato l'essere. Si tratterebbe, in fondo, di una nuova caduta nell'ente. E questo è un problema fondamentale, sul quale occorre tornare a riflettere, con e al di là del saggio di Mauricio Beuchot, le cui tesi penetranti possono essere paragonate a frecce tese nell'arco del pensiero.

[3] *Cfr.* per gli ulteriori sviluppi della posizione di Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996.




**Revista de Filosofía, Arte y Religión de la Universidad Intercontinental**

| La suscripción anual de la revista (dos números). Es de N$ 40.00 |
| --- |
| Para el extranjero $20.00 dólares |
| Nombre |
| Calle |
| Colonia |
| Ciudad |
| Estado C.P. |
| País |
| Teléfono |
| Fax |
| Suscripción para el año |

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción, a nombre de: **Universidad Intercontinental**
Insurgentes Sur 4303 Col. Sta. Ursula Xitle
14420 Tlalpan, D.F.

# ÍNDICE